20952
B. 11. 7
2e

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

Zweiter Band.

Berlin, 1845.

Verlag von Veit und Comp.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. FICHTE.

H. S. C. BIBLIOTHEK COBURG

Erste Abtheilung.

Zur theoretischen Philosophie.

Zweiter Band.

Berlin, 1845.

Verlag von Veit und Comp.

Darstellung

der

Wissenschaftslehre.

Aus dem Jahre 1801.

(Zum ersten Male gedruckt.)

Erster Theil.

Einleitung.

Begriff der Wissenschaftslehre.

§. 1. Vorläufige Beschreibung des Wissens vermittelst einer Construction desselben.

Vorläufig nennen wir diese Beschreibung, weil durch sie nicht etwa der Begriff des Wissens erschöpft, sondern nur diejenigen Merkmale in demselben nachgewiesen werden sollen, deren wir für unseren gegenwärtigen Zweck bedürfen. Die Frage sonach, mit welcher man gleich den Anfang unserer Rede unterbrechen könnte, von welchem Wissen redet ihr denn, und in welchem Sinne bedient ihr euch dieses vieldeutigen Wortes, käme hier zur Unzeit. Wir verstehen an diesem Orte unter demselben dasjenige, was wir sogleich angeben werden, und durchaus nichts Anderes, und bedienen uns dieses Wortes in dem Sinne, der aus dem Folgenden hervorgehen wird.

Beschreibe einen beliebigen Winkel; — würden wir dem Leser zurufen, wenn wir uns mit demselben im Gespräche befänden. — Schliesse nun diesen also beschriebenen Winkel mit einer dritten geraden Linie. Nimmst du wohl an, dass

derselbe Winkel noch mit einer oder mehreren anderen (d. i. mit irgend einer längeren oder kürzeren) Linien habe geschlossen werden können ausser der, mit der du ihn wirklich geschlossen hast? — Wenn er, wie wir erwarten, darauf antwortet, dass er dies keinesweges annehme, so werden wir ihn weiter fragen, ob er dies nur für seine Meinung, sein unvorgreifliches, einer weiteren Berichtigung sich allerdings bescheidendes Gutachten halte, oder ob er es zu wissen, ganz gewiss und sicher zu wissen glaube. Bejahet er diese Frage, wie wir gleichfalls erwarten, so werden wir ihn weiter fragen, ob er dafür halte, dass der ausgesprochene Fall nur bei diesem bestimmten Winkel, der ihm im Construiren nun eben so ausfiel, wie er ihm ausfiel, und bei diesen bestimmten einschliessenden Seiten, die ihm ebenfalls nun gerade so ausfielen, stattfinde, und ob etwa andere mögliche Winkel zwischen anderen möglichen Seiten durch mehrere dritte Seiten, ausser Einer, möchten geschlossen werden können; ferner, nachdem er hierüber sein Urtheil abgegeben, ob er glaube, dass nur ihm für seine Person die Sache also erscheine, oder dass schlechthin alle vernünftigen Wesen, die nur seine Worte verstehen, hierin nothwendig seiner Ueberzeugung seyen; endlich, ob er über diese beiden in Frage gestellten Puncte eben nur zu meinen, oder entschieden etwas zu wissen glaube. Antwortet er, wie wir erwarten — denn sollte eine einzige der hier zu ertheilenden Antworten anders ausfallen, als wir sie voraussetzen, so müssten wir freilich, so lange sein Zustand derselbe bleibt, alle weitere Unterhaltung mit dem Leser aufgeben; mit welchem Rechte, kann nur derjenige beurtheilen, der die Fragen richtig beantwortet hat — antwortet er, dass schlechthin keiner unter den unendlichen möglichen Winkeln, eingeschlossen in die unendlichen möglichen Seiten, mit anderen, ausser einer Einigen möglichen dritten Seite geschlossen werden könne, dass schlechthin jedes vernünftige Wesen derselben Ueberzeugung seyn müsse, und dass er der absoluten Gültigkeit des ausgesprochenen Satzes, beides sowohl *von* den unendlich möglichen Winkeln, als *für* die unendlich möglichen

Vernunftwesen, schlechthin sicher sey; so werden wir mit ihm weiter folgende Betrachtungen anstellen.

Er versichert sonach an dem ausgesprochenen Vorstellen ein *Wissen* zu haben, eine Stetigkeit, Festigkeit und Unerschütterlichkeit des Vorstellens, auf der er unwandelbar ruhe, und unwandelbar zu ruhen sich verspreche. Worauf ruhet denn nun eigentlich dieses Wissen; welches ist dieser feste Standpunct, dieses unwandelbare Object desselben?

Zuvörderst: — Der Leser hatte eben einen bestimmten Winkel von einer bestimmten Summe von Graden durch bestimmte Seiten von bestimmter Länge errichtet, zog darauf ein für allemal die dritte Seite, und sagte in diesem Ziehen ein für allemal aus, dass nach ins unendliche fortgesetzten Proben, eine andere zu ziehen, doch immer nur dieselbe werde wiederholt werden können. Mithin musste er in dem diesmaligen Ziehen gar nicht bloss das diesmalige, sondern das Ziehen einer Linie unter diesen Bedingungen, d. i. um diesen bestimmten Winkel zu schliessen, überhaupt und schlechthin in seiner unendlichen Wiederholbarkeit, mit Einem Blicke zu übersehen meinen und wirklich übersehen, wenn es mit seiner Behauptung eines Wissens Grund haben soll. Er musste auf das diesmalige Ziehen, als diesmaliges, überhaupt gar nicht sehen. Ferner: der ausgesagte Satz sollte nicht nur für diesen bestimmten, ihm vorliegenden Winkel, sondern schlechthin für die unendlich möglichen Winkel gelten, behauptete er zu wissen; er musste demnach auf das Ziehen einer Linie, um *diesen* Winkel zu schliessen, durchaus nicht, sondern überhaupt und schlechthin auf das Ziehen einer Linie, um *überhaupt* einen Winkel zu schliessen, sehen, und dasselbe in seiner möglichen unendlichen Verschiedenheit mit Einem Blicke übersehen, wenn es mit seiner Behauptung des ausgesprochenen Wissens Grund haben soll. Ferner sollte der ausgesagte Satz nicht nur für ihn, sondern schlechthin für jedes vernünftige Wesen gelten, welches nur die Worte, mit denen er ausgedrückt ist, verstände; sonach musste der Leser durchaus nicht auf sich, als diese Person, noch auf sein eigenes persönliches Urtheil, sondern auf das Urtheil aller Vernünftigen sehen, und dasselbe

mit Einem Blicke übersehen, aus seiner Seele heraus in die Seele aller vernünftigen Wesen hineinsehen, wenn es mit seiner Behauptung des ausgesprochenen Wissens Grund haben soll. Endlich, indem er, dieses Alles zusammengefasst, zu wissen behauptet, sonach in alle Ewigkeit nicht anders zu urtheilen sich verspricht, setzt er sein in diesem Augenblicke gefälltes Urtheil, als Urtheil für alle Zukunft sowohl, als für alle Vergangenheit, wenn in ihr über diesen Gegenstand hätte geurtheilt werden sollen, fest; er betrachtet sonach sein Urtheil gar nicht als ein in diesem Augenblicke gefälltes, sondern übersieht sein und aller vernünftigen Wesen Urtheil über diesen Gegenstand schlechthin in aller Zeit, d. i. absolut zeitlos, wenn es mit der Behauptung des ausgesprochenen Wissens Grund haben soll. Mit einem Worte: der Leser schreibt sich zu eine Uebersicht und ein Auffassen *alles Vorstellens* — versteht sich in Beziehung auf den Gegenstand, an welchem wir es erwiesen haben — schlechthin mit Einem Blicke.

Nun verhindert uns nichts, davon zu abstrahiren, dass in dem gewählten Beispiele es gerade das Vorstellen über die Linie zwischen zwei Puncten war, welches mit dem Einen Blicke umfasst wurde; und demzufolge als Resultat unserer Untersuchung den bloss formalen Satz aufzustellen: es giebt, falls der Leser unsere obigen Fragen beantwortet hat, wie wir es voraussetzten, für denselben ein Wissen, und dieses Wissen ist das Auffassen eines gewissen Vorstellens (oder, wie wir lieber sagen, der Vernunft; welches Wort indessen hier nicht mehr bedeuten soll, als es dem Zusammenhange zufolge bedeuten kann) in seiner Gesammtheit schlechthin mit Einem Blicke. Nichts verhindert uns, sage ich, diese Abstraction zu machen, wenn wir nur nicht etwa vermittelst derselben unser Resultat willkürlich erweitern, sondern gänzlich unentschieden lassen, ob es bloss den zum Beispiel untergelegten Gegenstand eines Wissens, oder ausser ihm auch noch mehrere gebe.

§. 2. Wort-Erklärungen.

Ein solches absolutes Zusammenfassen und Uebersehen

eines Mannigfaltigen vom Vorstellen, welches Mannigfaltige denn auch wohl überall zugleich ein unendliches seyn dürfte, wie sich ein solches in der vorstehenden Construction eines Wissens gezeigt hat, heisst in der folgenden Bearbeitung, und überhaupt in der Wissenschaftslehre, *Anschauung*. Es hat sich in derselben Construction gefunden, dass nur in der Anschauung das Wissen beruhe und bestehe.

Diesem zusammenfassenden Bewusstseyn ist entgegengesetzt das Bewusstseyn des Besonderen, wie in dem untergelegten Beispiele das Bewusstseyn des *diesmaligen* Ziehens der Linie zwischen den beiden durch den Winkel bestimmten Puncten war. Wir können dieses Bewusstseyn *Wahrnehmung* nennen, oder Erfahrung. Es hat sich gefunden, dass im Wissen von der blossen Wahrnehmung abgesehen werden muss. *)

§. 3. Beschreibung der Wissenschaftslehre, als eines Wissens vom Wissen.

Die Wissenschaftslehre soll, wie die Zusammensetzung des Wortes zeigt, seyn eine Lehre, eine Theorie des Wissens, welche Theorie sich nun ohne Zweifel auf ein Wissen vom Wissen gründet, dasselbe erzeugt, oder mit einem Worte, — es ist.

Dieses Wissen vom Wissen ist, zufolge des Begriffs, zuvörderst selbst ein Wissen, ein Zusammenfassen eines Mannigfaltigen durchaus mit Einem Blicke.

Es ist ferner ein Wissen vom Wissen. Wie sich verhält das oben beschriebene Wissen von dem Linienziehen zwischen zwei Puncten schlechthin zu den ins Unendliche verschiedenen Fällen dieses Ziehens, so verhält sich das Wissen vom Wissen zu diesem Wissen, welches sodann freilich die Ansicht eines Mannigfaltigen geben müsste, oder schlechthin in Einem Blicke zusammengefasst würde.

Oder, noch deutlicher und schärfer: — in allem blossen

*) Es thut daher der Abgrund der Dummheit sich auf, wenn irgend ein Nicolai irgendwo mich auffordert, ihm doch zu sagen, wie man irgend etwas wissen könne ausser durch Erfahrung. Durch Erfahrung kann man gar nichts wissen; indem das bloss Erfahrene erst aufgegeben werden muss, wenn es mit uns zu einem Wissen kommen soll.

Wissen von dem Ziehen der Linie, von den Verhältnissen der Theile eines Triangels, und welcherlei Wissen es noch sonst geben mag, wäre das Wissen in seiner absoluten Identität, *eben als Wissen,* der eigentliche Mittelpunct und Sitz des — *Wissens vom* Linienziehen, Verhältniss der Theile des Triangels u. s. w. In ihm eben und seiner Einheit, würde von allem, so verschieden dasselbe auch sonst seyn mag, dennoch auf einerlei Weise *gewusst,* in dem von uns bezeichneten Sinne; keinesweges aber vom Wissen, als solchem, gewusst, weil ja eben nicht vom Wissen, sondern vom Linienziehen u. dergl. gewusst wird. Das Wissen *wäre* eben, als Wissen, und wüsste eben, weil es wäre; aber es wüsste nicht von sich, eben weil es bloss wäre. Im *Wissen vom Wissen* aber würde dieses Wissen selbst durchaus als solches mit Einem Blicke, und darum eben als sich selbst gleiche Einheit, aufgefasst; gerade so wie im Wissen das Linienziehen u. s. w. als sich selbst gleiche Einheit aufgefasst wurde. Im Wissen vom Wissen entäusserte das Wissen sich seiner selbst, und stellte sich hin vor sich selbst, um sich wiederum zu ergreifen.

So hatten wir in unserer Beschreibung des Wissens (§. 1.) allerdings das blosse Wissen — nur eben ein bestimmtes vom Linienziehen — zu unserem Objecte. Das aber, was *wir selbst,* — nur uns unbewusst, eben weil dies der Mittelpunct unseres Bewusstseyns war, — in dieser Beschreibung *waren* oder *vollzogen,* war ein *Wissen von* diesem blossen Wissen. Wir standen sonach schon in jener Beschreibung nicht auf dem Boden der blossen Wissenschaft, so wie wir es etwa mit jenem Satze von der Linie in der Geometrie thun, sondern auf dem der Wissenschaftslehre; und in der soeben angestellten Betrachtung haben wir noch über der Wissenschaftslehre gestanden.

Es ist klar, dass ein solches sich selbst Ergreifen und Erfassen des Wissens, wie wir das Wissen vom Wissen beschrieben haben, möglich seyn muss, wenn eine Wissenschaftslehre möglich seyn soll. Nun könnten wir allerdings sogar schon hier aus der Wirklichkeit des Bewusstseyns unserer Aller den,

freilich nur mittelbaren, Beweis führen, dass dieses sich ergreifende Wissen wirklich sey, mithin wohl möglich seyn müsse. Der directe unmittelbare Beweis aber ist eben die Wirklichkeit der Wissenschaftslehre, den sich jeder factisch führen wird, wenn er dieselbe in sich realisirt. Wir können uns daher, auf diesen zu führenden factischen uns berufend, alles vorläufigen Beweises durch Worte überheben; da wir zum Ueberflusse schon jetzt durch die blosse Existenz unseres §. 1. den factischen Beweis angehoben haben.

§. 4. Folgerungen.

1) Alles Wissen ist nach dem obigen Anschauung (§. 2.). Daher ist das Wissen vom Wissen, inwiefern es selbst ein Wissen ist, Anschauung, und inwiefern es ein Wissen vom Wissen ist, Anschauung aller Anschauung; absolutes Zusammenfassen aller möglichen Anschauung in Eine.

2) Sonach ist die Wissenschaftslehre, die ja das Wissen vom Wissen ist, keine Mehrheit von Erkenntnissen, kein System oder Zusammenfügung von Sätzen, sondern sie ist durchaus nur ein einiger, untheilbarer Blick.

3) Die Anschauung ist selbst absolutes Wissen, Festigkeit, Unerschütterlichkeit und Unwandelbarkeit des Vorstellens; die Wissenschaftslehre aber ist lediglich die Einheits-Anschauung jener Anschaung. Sie ist daher selbst absolutes Wissen, Festigkeit, Unerschütterlichkeit und Unwandelbarkeit des Urtheils. Das also, was nun wirklich Wissenschaftslehre ist, kann von einem vernünftigen Wesen nicht widerlegt, ihm kann nicht widersprochen, es kann daran nicht einmal gezweifelt werden, indem alle Widerlegung, aller Widerspruch und aller Zweifel auf ihrem Boden erst möglich gemacht wird, sonach tief unter ihr liegt. Es kann ihr, in Beziehung auf Individuen, lediglich das begegnen, dass jemand sie nicht besitze.

4) Da die Wissenschaftslehre eben nur die Anschauung des unabhängig von ihr vorausgesetzten und vorauszusetzenden Wissens (vom Linienziehen, Triangel u. s. w.) ist, so kann sie kein neues und besonderes, etwa nur durch sie mögliches materiales Wissen (Wissen von *Etwas*) herbeiführen, sondern

sie ist nur das zum Wissen von sich selbst, zur Besonnenheit, Klarheit und Herrschaft über sich selbst gekommene allgemeine Wissen. Sie ist gar nicht *Object* des Wissens, sondern nur Form des Wissens von allen möglichen Objecten. Sie ist auf keine Weise unser Gegenstand, sondern unser Werkzeug, unsere Hand, unser Fuss, unser Auge; ja nicht einmal unser Auge, sondern nur die Klarheit des Auges. Zum Gegenstande macht man sie nur dem, der sie noch nicht hat, bis er sie bekommt, nur um dieses willen stellt man sie in Worten dar: wer sie hat, der, inwiefern er nur auf sich selbst sieht, redet nicht mehr von ihr, sondern er lebt, thut und treibt sie in seinem übrigen Wissen. Der Strenge nach *hat* man sie nicht, sondern man *ist* sie, und keiner hat sie eher, bis er selbst zu ihr geworden ist.

5) Sie ist, sagten wir, die Anschauung des allgemeinen, nicht erst zu erwerbenden, sondern schlechthin bei jedem, der nur ein vernünftiges Wesen ist, vorauszusetzenden und das vernünftige Wesen eben constituirenden Wissens. Sie ist daher das Leichteste, Offenbarste, einem jeden zunächst vor den Füssen Liegende, was es geben kann. Es gehört zu ihr nichts weiter, als dass man sich auf sich selbst besinne, und einen festen Blick in sein Inneres wende. Dass die Menschheit in ihrem Forschen nach ihr Jahrtausende irre gegangen ist, und das Zeitalter, dem sie vorgelegt worden, sie nicht vernommen hat, beweist bloss, dass die Menschen bis jetzt alles Andere näher angelegen hat, als sie sich selbst.

6) Ohnerachtet nun die Wissenschaftslehre nicht ein System von Erkenntnissen, sondern eine einige Anschauung ist, so könnte es doch wohl seyn, dass die Einheit dieser Anschauung selbst keineswegés eine absolute Einfachheit, ein letztes Element, Atom, Monade oder wie man diesen Urgedanken etwa noch ausdrücken will, wäre, etwa weil es so Etwas im Wissen nicht, und überhaupt nicht gäbe, sondern dass sie eine *organische* Einheit wäre, eine Verschmelzung der Mannigfaltigkeit in Einheit, und Ausströmung der Einheit in Mannigfaltigkeit zugleich und in ungetrennter Einheit: wiewohl schon daraus sich ergeben dürfte, dass diese Anschauung ein Mannig-

faltiges von Anschauungen in Einen Blick fassen soll, deren jede, einzeln gedacht, wiederum ein unendliches Mannigfaltiges von Fällen in Einen Blick fassen soll.

Nun könnte ferner, falls dieses sich also verhalten sollte, es wohl geschehen, dass wir, nicht in dem bei uns vorauszusetzenden eigenen Besitze dieser Wissenschaft, sondern im Vortrage derselben für Andere, welche als nicht besitzende vorausgesetzt werden, jene Einheit nicht unmittelbar hinzustellen vermöchten, sondern sie erst vor dem Auge des Lesers aus irgend einer Mannigfaltigkeit sich organisiren, und wiederum in jene sich desorganisiren lassen müssten. In diesem Falle würde dasjenige Glied des Mannigfaltigen, von welchem etwa unsere Organisation anhöbe, als einzelnes Glied gar nicht verständlich seyn, indem es ja für sich gar nicht, sondern nur als organischer Theil einer Einheit ist, und nur in der Einheit verständlich seyn kann. Wir würden also nie einen Eingang in unsere Wissenschaft gewinnen, oder wenn wir ihn doch gewönnen, und ein einzelner Theil sich verständlich machen liesse, so könnte dies nur dadurch geschehen, dass die Anschauung desselben von der, obwohl dunkelen und uns unbewussten, Anschauung des Ganzen begleitet würde, in derselben ihren Ruhepunct hätte, und von daher ihre Klarheit und Verständlichkeit erhielte; indem sie wiederum von ihrer Seite der Anschauung des Ganzen, inwiefern sie auf dasselbe einfliesst, Klarheit gäbe: und ebenso mit allen in der Folge aufzustellenden Theilen. Nicht allein aber dies, sondern der etwa an der zweiten Stelle stehende Theil erhielte nicht bloss Klarheit vom ersten schon abgehandelten, sondern gäbe umgekehrt auch diesem wiederum neue Klarheit, indem dieses ja seine vollendete Klarheit nur vom Ganzen hat, dieses zweite aber zum Ganzen gehört; so der dritte erhielte nicht bloss Klarheit vom ersten, sondern gäbe auch hinwiederum beiden eine eigenthümliche, nur aus ihm ausströmende Klarheit; und so fort bis zum Ende. Dass also im Verlaufe der Betrachtung fortwährend jeder Theil durch alle, und alle durch jeden erklärt würden, sonach fortwährend alle abgehandelten Theile auch gegenwärtig erhalten werden müssten, weil sie mit je-

dem Schritte nicht einzeln, sondern gegenseitig durch alle hindurch und von allen heraus, erblickt würden, und keines durchaus klar wäre, so lange nicht alle es sind, und so lange nicht eben der Eine klare Blick, der das Mannigfaltige einet, und das Eine in ein Mannigfaltiges verströmt, hervorgebracht ist. Somit bliebe die Wissenschaftslehre, in der ganzen Länge und Ausdehnung, die man ihr durch den successiven Vortrag geben möchte, doch immer nur ein und ebenderselbe untheilbare Blick, der nur aus dem Zero der Klarheit, in welchem er bloss *ist*, aber sich nicht kennt, successiv und gradweise erhoben würde zur Klarheit schlechthin, wo er sich selbst innigst durchdringt, und in sich selbst wohnet und ist; und es sich hier von neuem bestätigte, dass das Geschäft der Wissenschaftslehre nicht ist ein Erwerben und Hervorbringen eines neuen, sondern lediglich ein Verklären dessen, was da ewig war, und ewig *wir selbst* war.

Wir können historisch hinzusetzen, dass es sich wirklich also verhält, wie wir angenommen haben; und dass hierdurch die Methode der Wissenschaftslehre bestimmt ist. Diese Wissenschaft ist nicht vorwärts folgernd in einer einfachen Reihe, gleichwie in einer Linie, nach dem Gesetze der Consequenz, dergleichen Verfahren nur innerhalb und über einem schon vorausgesetzten und unterliegenden Organismus des Wissens möglich ist, in der Philosophie aber zu nichts führt, und da die Seichtigkeit selbst ist; sondern sie ist allseitig und wechselseitig folgernd, immer von Einem Centralpuncte aus nach allen Puncten hin, und von allen Puncten zurück, gleichwie in einem organischen Körper.

1. Ueber das absolute Wissen.

§. 5.

Zuvörderst, welches lediglich darum gesagt wird, um unsere Untersuchung zu leiten, ist durch den blossen Begriff eines absoluten Wissens so viel klar, dass dasselbe nicht das *Absolute* ist. Jedes zu dem Ausdrucke: das absolut gesetzte zweite Wort hebt die Absolutheit, schlechthin als solche, auf, und lässt sie nur noch in der durch das hinzugesetzte Wort bezeichne-

ten Rücksicht und Relation stehen. Das Absolute ist weder Wissen, noch ist es Seyn, noch ist es Identität, noch ist es Indifferenz beider, sondern es ist durchaus bloss und lediglich das Absolute. Da wir aber in der Wissenschaftslehre, und vielleicht auch ausser derselben in allem möglichen Wissen, nie weiter kommen, denn bis auf das Wissen, so kann die Wissenschaftslehre nicht vom Absoluten, sondern sie muss vom absoluten Wissen ausgehen. Wie es denn doch zugehe, dass wir, wie wir soeben gethan, das Absolute noch über dem absoluten Wissen hinaus und als unabhängig von demselben, wenigstens denken, und das soeben Behauptete von ihm behaupten können, wird im Verfolg unserer Untersuchung sich ohne Zweifel ergeben. Vielleicht, dass das Absolute eben nur in der Verbindung, in der es aufgestellt ist, als *Form* des Wissens, keinesweges aber rein an und für sich, in unser Bewusstseyn eintritt.

§. 6.

Dieselbe Frage, die soeben über die Denkmöglichkeit des Absoluten erhoben wurde, lässt ohne Zweifel, wenn nemlich sich finden sollte, dass alles unser wirkliches und mögliches Wissen durchaus nie das absolute, sondern nur ein relatives, so oder anders bestimmtes und beschränktes Wissen sey, über die Denkmöglichkeit des absoluten Wissens sich aufwerfen; und sie dürfte ohngefähr auf dieselbe Weise beantwortet werden, dass das absolute Wissen nur als Form, oder in einer anderen Weise der Ansicht, nur als Materie oder Object des wirklichen Wissens zum Bewusstseyn komme oder kommen könne.

Daher müssen auch wir insbesondere, die wir hier das absolute Wissen zu beschreiben gedenken, sonach von demselben zu wissen ohne Zweifel vermeinen, die Frage, wie wir zu diesem unserem wirklichen Wissen von dem absoluten Wissen gekommen, vor der Hand unbeantwortet lassen. Vielleicht erblicken auch wir dasselbe, obgleich als absolutes, dennoch nur in einer Relation, nemlich in der mit allem relativen Wissen. Wir müssen in der zu liefernden Beschreibung uns le-

diglich an die unmittelbare Anschauung des Lesers halten, und ihn fragen, ob das, was er dieser Beschreibung zufolge in sich erblicken wird, sich ihm wohl mit dem Bewusstseyn, dass es das absolute Wissen sey, aufdringe: oder, falls selbst diese Anschauung ihn verliesse, müssen wir abwarten, ob in der Entwickelung der später folgenden Sätze zugleich über diesen ersten Punct ihm ein Licht aufgehen werde.

§. 7. Formale und Wort-Erklärung des absoluten Wissens.

Wenn es auch bei dem bleiben sollte, was einem jeden schon der Augenschein giebt, dass alles unser wirkliches Wissen ein Wissen von Etwas sey, — *diesem* Etwas, welches nicht ist jenes zweite oder jenes dritte Etwas; so ist doch ohne Zweifel jeder vermögend die Betrachtung anzustellen, und zu finden, dass es nicht ein Wissen von Etwas seyn könnte, ohne eben überhaupt ein Wissen, schlechthin bloss und lediglich als Wissen, zu seyn. Inwiefern es ein Wissen von Etwas ist, ist es, in jedem anderen Wissen von jedem anderen Etwas, von sich selbst verschieden; inwiefern es eben Wissen ist, ist es sich selbst in allem Etwaswissen gleich, und durchaus dasselbe, ob auch dieses Etwaswissen in die Unendlichkeit fortgehe und insofern in die Unendlichkeit hin verschieden sey. Zu diesem Denken des Wissens nun, als des Einen und sich selbst gleichen in allem besonderen Wissen, und wodurch dieses letztere nicht *dieses,* sondern eben überhaupt *Wissen* ist, ist der Leser hier eingeladen, wo vom absoluten Wissen gesprochen wird.

Dass wir es ihm, versteht sich als den Gedanken, der ihm angemuthet wird, noch durch einige Züge beschreiben: — Es ist nicht ein Wissen von Etwas, noch ist es ein Wissen von Nichts (so dass es ein Wissen von Etwas, dieses Etwas aber Nichts wäre); es ist nicht einmal ein Wissen von sich selbst; denn es ist überhaupt kein Wissen *von* — noch ist es *ein* Wissen (quantitativ und in der Relation), sondern es ist *das* Wissen (absolut qualitativ). Es ist kein Act, keine Begebenheit, oder dass etwas *im* Wissen, sondern es ist eben das Wissen, in welchem allein alle Acte und alle Begebenheiten, die da gesetzt werden, gesetzt werden können. Welchen Gebrauch

wir dann doch davon machen werden, muss der Leser erwarten. — Es wird nicht entgegengesetzt dem *Etwas*, wovon gewusst wird; denn dann wäre es das Wissen von Etwas, oder das besondere Wissen selbst, sondern es wird entgegengesetzt dem *Wissen von Etwas.* (Dass man diesen Punct übersah, darin lag der Grund, warum man die Wissenschaftslehre als auf einem Reflectir-Puncte hangen geblieben erblickte, und einen Standpunct über ihr eingenommen zu haben glaubte, der doch tief unter der wirklichen Wissenschaftslehre liegt.)*)

Nun dürfte Jemand sagen, dieser Begriff des Wissens überhaupt sey doch nur eine *Abstraction* von allem Besonderen des Wissens: und diesem ist allerdings zuzugeben, dass man zu einem *besonderen Bewusstseyn* des absolut Einen und gleichen in allem besonderen Wissen sich im *Verlaufe des wirklichen Bewusstseyns* nur durch eine freie Niederdrückung und Verdunkelung (gewöhnlich Abstraction davon genannt) des besonderen Charakters eines bestimmten Wissens erhebe; ohnerachtet es auch wohl noch einen anderen Weg geben könnte, wenigstens hinterher zu diesem Bewusstseyn zu gelangen, welcher letztere gerade derselbe seyn dürfte, den wir in der Folge unseren Leser zu führen gedenken. Wenn nur nicht, nach den Begriffen, dergleichen im philosophischen Publicum gäng und gäbe sind, von einer Abstraction, welche aus einer Menge von Einzelnen herausbringen soll, was in keinem einzigen dieser Einzelnen liegt — wenn nur nicht nach diesen Begriffen durch jene Einwendung soviel gesagt werden soll, dass der Charakter des Wissens überhaupt, den jedes besondere Wissen haben muss, keinesweges für die Möglichkeit jedes einzelnen, besonderen vorausgesetzt werde, sondern etwa erst, nachdem eine beträchtliche Reihe besonderer Wissensbestimmungen abgelaufen, in sie hineinkomme, und nun erst zu einem Wissen mache, was vorher zwar ein besonderes Wissen war, ohnerachtet es kein *Wissen* war!

*) Am Rande wird vom Verfasser bemerkt, dass dies (in der letzten Redaction des Werkes) „nur problematisch auszudrücken sey."

§. 8. Real-Erklärung oder Beschreibung des absoluten Wissens.

Zuvörderst, die Realerklärung des absoluten Wissens kann nichts Anderes seyn, als die Nachweisung dieses Wissens in unmittelbarer Anschauung. Es lässt sich nicht etwa durch Denken schliessen, welches dieses absolute Wissen seyn werde; denn da es eben das absolute seyn soll, so kann es kein höheres, würde heissen, kein noch absoluteres Datum des Wissens geben, aus welchem und von welchem aus durch ein Denken geschlossen würde. Das absolute Wissen müsste daher durch eine gleichfalls absolute Anschauung seiner selbst erfasst werden.

Ferner ist klar, dass es eine solche absolute Anschauung des absoluten Wissens geben und dem zufolge die angekündigte Realerklärung des letzteren möglich seyn muss, wenn es überhaupt eine Wissenschaftslehre geben soll. Denn in der Anschauung, in welcher diese besteht, soll die Vernunft, oder das Wissen durchaus mit Einem Blicke aufgefasst werden. Aber das besondere Wissen lässt sich nicht mit Einem, sondern nur mit besonderen, und unter sich verschiedenen Blicken auffassen. Sonach müsste das Wissen, sowie es schlechthin Eins und sich selbst gleich ist, d. h. das absolute Wissen, aufgefasst werden.

In der Beschreibung selbst bedienen wir uns folgender Hinleitung. Denke sich der Leser zuvörderst das *Absolute,* schlechthin als solches, sowie oben sein Begriff bestimmt worden. Er wird finden, behaupten wir, dass er es nur unter folgenden zwei Merkmalen denken könne, theils, dass es sey schlechthin, *was* es sey, auf und in sich selbst ruhe durchaus ohne Wandel und Wanken, fest, vollendet und in sich geschlossen, theils, dass es sey, was es sey, schlechthin *weil* es sey, von sich selbst, und durch sich selbst, ohne allen fremden Einfluss, indem neben dem Absoluten gar kein Fremdes übrig bleibt, sondern alles, was nicht das Absolute selbst ist, verschwindet. (Es kann seyn, dass diese Duplicität der Merkmale, mit welcher wir das Absolute fassen, und es anders gar nicht fassen

können, welche dem Absoluten gegenüber allerdings sonderbar scheint, selbst Resultat unseres Denkens, also eben eines Wissens ist, welches wir vorläufig unentschieden lassen müssen.)

Wir können das erstere absolutes Bestehen, ruhendes Seyn u. s. w. nennen; das letztere absolutes Werden oder Freiheit. Beide Ausdrücke sollen, wie sich dies von einem ehrlichen und gründlichen Vortrage versteht, nichts mehr bezeichnen, als was in der bei dem Leser vorausgesetzten Anschauung der beiden Merkmale des Absoluten wirklich liegt.

Nun soll das Wissen absolut seyn, als Eins, eben als sich selbst gleiches, und ewig gleich bleibendes *Wissen*, als Einheit einer und eben der höchsten Anschauung, als blosse absolute Qualität. Im Wissen sonach müssten die beiden oben unterschiedenen Merkmale des Absoluten schlechthin in einander fallen und verschmelzen, so dass beide gar nicht mehr unterscheidbar wären; und eben in dieser absoluten Verschmelzung würde das Wesen des Wissens, als solchen, oder das absolute Wissen bestehen.

Ich sage, in dem zu einer untrennbaren Einheit Verschmelzen, und im innigsten sich Durchdringen beider, so dass beide ihren Charakter der Unterscheidung in der Vereinung gänzlich aufgeben und verlieren, und als Ein Wesen, und ein durchaus neues Wesen dastehen, also in einer eigentlich *realen* Vereinung und wahren Organisation: keinesweges aber in einem blossen Nebeneinander sich verhalten, wodurch niemand begreift, wie sie denn doch neben einander bestehen, und lediglich eine formale und negative Einheit, eine Nichtverschiedenheit entsteht, die man doch auch nur, Gott weiss aus welchem Grunde, behaupten, keinesweges aber nachweisen kann. — Nicht etwa: in irgend ein, somit schon vorausgesetztes, Wissen tritt ein das ruhende Seyn, und tritt ein die Freiheit, und diese beiden treten nun in diesem Wissen zusammen, und machen in dieser ihrer Vereinigung das absolute Wissen, wodurch noch ein Wissen ausser dem absoluten Wissen, und dieses innerhalb des ersten gesetzt würde; sondern: jenseits alles Wissens, nach unserer gegenwärtigen Darstellung, treten Freiheit und Seyn zusammen, und durchdringen sich, und diese innige

Durchdringung und Identificirung beider zu einem neuen Wesen giebt nun erst das Wissen, eben als Wissen, als ein absolutes *Tale.* Von der Einsicht in diesen Punct hängt alles ab, und die Vernachlässigung desselben hat die neuesten Misverständnisse veranlasst.

Wie nun wir unseres Orts, die wir ohne Zweifel doch auch nur wissend sind, dazu kommen, scheinbar über alles Wissen hinauszugehen, und das Wissen selbst aus einem Nichtwissen zu componiren; oder mit anderen Worten, wie es mit der in unserer gegenwärtigen Beschreibung dem Leser ohne Zweifel angemutheten Anschauung des absoluten Wissens selbst, die doch wohl auch nur ein Wissen seyn kann, sich verhalte, und wie dieselbe möglich sey — eine Möglichkeit, die schon oben als Bedingung der Möglichkeit der Wissenschaftslehre sich zeigte, — ferner, wie wir dazu kommen, diese Anschauung oder dieses Wissen wieder als ein Nichtwissen zu setzen, wie wir doch gleichfalls gethan haben, wird in der Folge sich ergeben. Dieses Verweisen auf die Folge aber liegt in der §. 4. 7. beschriebenen eigenthümlichen Methode der Wissenschaftslehre. Es mangelt hier an einer Klarheit, die erst das zweite Glied über das erste zu verbreiten hat.

Uebrigens ist noch zu bemerken, dass das absolute Wissen hier lediglich seiner *Materie* nach geschildert ist. Seyn und Freiheit, sagten wir, *treten* zusammen; *sie* also sind das Thätige, inwiefern hier nach einem Thätigen gefragt werden sollte, und sind thätig, inwiefern sie eben noch nicht Wissen, sondern Seyn und Freiheit sind. Wie sie sich aber durchdringen, ihre separaten Naturen aufgeben, um zu einer einigen, zu einem Wissen sich zu vereinigen, sind sie eben gegenseitig durch einander gebunden; denn sie sind ja nur in dieser Gebundenheit Wissen, ausser derselben aber separates Seyn und Freiheit, und sind nun in einem ruhigen Bestehen. Dieses nennen wir nun die *Materie* des absoluten Wissens oder die absolute Materie des Wissens. Es könnte seyn, dass diese zur absoluten Form desselben Wissens sich gerade so verhielte, wie ruhendes Seyn zur Freiheit in der absoluten Materie selbst.

§. 9. Beschreibung der absoluten Form des Wissens.

Nicht das ruhende Seyn ist das Wissen, und ebensowenig ist es die Freiheit, sagten wir, sondern das absolute sich *Durchdringen* und *Verschmelzen* beider ist das Wissen.

Sonach ist eben das *sich Durchdringen,* ganz davon abgesehen, was sich durchdringe, die absolute Form des Wissens.

Das Wissen ist ein *für sich* und *in sich* Seyn, und in sich Wohnen und Walten und Schalten. Dieses *Fürsichseyn* eben ist der lebendige Lichtzustand, und die Quelle aller Erscheinungen im Lichte, das substantielle innere *Sehen,* schlechthin als solches. Es ist nicht die Aufgabe die, dass du bedenken sollest, du *wissest* von dem *Gegenstande,* und nun dein Bewusstseyn (eben *vom* Gegenstande) als ein subjectives, und den Gegenstand, als ein objectives, begreifest, sondern dass du innigst lebendig erfassest, beides sey Eins, und sey ein *sich Durchdringen:* und erst hinterher, und zufolge dieses Durchdringens mögest du auch beides unterscheiden. Du sollst sie nicht bloss nach ihrer Trennung wieder zusammenknüpfen, wie mit einem Faden, den du nirgends herzunehmen weisst, sondern du sollst begreifen, dass sie organisch ineinander und durcheinander verschmolzen sind, damit du nur erst sie trennen könnest.

Oder, denke nochmals das Absolute, so wie es oben beschrieben worden. Es ist schlechthin, was es ist, und ist dieses schlechthin, weil es ist. Aber dadurch ist ihm noch immer kein Auge eingesetzt, und wenn du nun fragest, *für wen* es sey, welche Frage du sehr natürlich erheben kannst, sie auch ohne weiteres verstehst, wenn sie durch einen anderen erhoben wird, so magst du dich nur nach einem Auge ausser ihm umsehen; und wenn wir dir dieses Auge auch in der That schenken wollten, wie wir doch nicht können, so wirst du ferner die Verbindung desselben mit jenem Absoluten nimmer erklären, sondern sie nur in den Tag hinein behaupten. Aber dieses Auge liegt nicht ausser ihm, sondern in ihm, und ist eben das lebendige sich Durchdringen der Absolutheit selbst.

Die Wissenschaftslehre hat dieses absolute sich selbst in

sich selbst Durchdringen und für sich selbst Seyn mit dem einigen Worte in der Sprache, welches sie ausdrückend fand, dem der *Ichheit* bezeichnet. Aber wessen innerem Auge nun einmal die Freiheit mangelt, von allem Anderen ab, und auf sich selbst sich zu kehren, dem helfen keine Hinleitungen, und keine noch so passenden Ausdrücke, die er nur in einem verkehrten Sinne, zu seiner eigenen noch grösseren Verwirrung, versteht. Er ist innerlich blind, und muss es bleiben.

Besteht, wie aus dem eben Gesagten einleuchtet, in diesem *Fürsichseyn* das eigentliche innere Wesen des Wissens, als eines solchen (als eines Lichtzustandes und Sehens): so besteht das Wesen des Wissens eben in einer *Form* (einer Form des Seyns und der Freiheit, nemlich ihrem absoluten sich Durchdringen), und alles Wissen ist seinem Wesen nach *formal.* Dagegen erscheint dasjenige, was wir (§. praec.) die absolute Materie des Wissens nannten, und was wohl überhaupt die absolute Materie als Materie bleiben dürfte, hier, wo dem Wissen selbst sein selbstständiges Wesen gegeben ist, als eine *Form,* nemlich des Wissens.

§. 10.

Das Wissen ist absolut, *was* es ist, und *weil* es ist. Denn erst mit dem Verschmelzen und Verströmen des Separaten, ganz davon abgesehen, was dieses Separate sey, keinesweges aber etwa mit dem Separaten, als solchem, entsteht ein Wissen. Dieses kann nun, als Wissen, nicht aus sich selbst herausgehen, wodurch es ja eben aufhörte, ein Wissen zu seyn; es kann für dasselbe nichts seyn ausser ihm selbst. Es ist daher für sich absolut und ergreift sich selbst und hebt an, als eigentliches formales Wissen, wie es §. praec. beschrieben ist, als *Lichtzustand* und *Sehen*, nur, inwiefern es absolut ist.

Nun aber ist es, wie gesagt, als Wissen, nur Verströmung und Verschmelzung eines Separaten zur Einheit; und wohlgemerkt, diese Einheit ist in sich selbst, und ihrem Wesen nach, was für andere Einheiten es auch noch sonst geben möchte, Verschmelzung des Separaten, und schlechthin kein anderer Act der Einheit.

Nun hebt alles Wissen mit dieser, also charakterisirten Einheit an, worin ja die Absolutheit seines Wesens besteht; und kann sich derselben nie entledigen, noch aus ihr herausgehen, ohne sich selbst zu vernichten. Soweit sich daher das Wissen erstreckt, erstreckt sich diese Einheit, und das Wissen kann schlechthin nie auf eine Einheit kommen, die etwas Anderes sey, als eine Einheit des Separaten.

Mit anderen Worten: der §. 1. factisch gefundene Satz, dass alles Wissen Zusammenfassen des Mannigfaltigen in Einen Blick sey, ist hier abgeleitet; und dazu noch die Unendlichkeit dieser Mannigfaltigkeit, die unendliche Theilbarkeit alles Wissens, über welche wir bloss factisch nichts ausmachen konnten, sondern dazu eines Satzes vom Absoluten bedurften: und zwar ist diese unendliche Theilbarkeit alles Wissens abgeleitet aus dem absoluten Wesen des Wissens, als eines *Formalen* (§. 9.).

Was du auch auffassen mögest mit deinem Wissen, das ist Einheit, denn nur in der Einheit ist Wissen, und ergreift sich das Wissen. Wie du aber wiederum dieses Wissen ergreifest, zerstiebt dir das Eine in Separate; und wie du wieder irgend einen Theil dieser so Separirten, versteht sich als Einheit, weil du nicht anders kannst, fassest, und sein Wissen fassest, zerstiebt dieser Theil dir wieder in ein Mannigfaltiges; und so wiederum die Theile dieser Theile, so lange du dein Theilen fortsetzen wirst. Setzest du es aber nicht fort, so stehst du eben bei einer Einheit, die dir nur dadurch Einheit bleibt, dass du dich nicht weiter darum kümmerst. Nun wisse nur, dass du diese unendliche Theilbarkeit selbst mit dir bringst, vermittelst der absoluten Form deines Wissens, aus welcher du eben nicht herauskannst, und welche du allemal, freilich ohne dein klares Bewusstseyn, überschauest, so oft du von unendlicher Theilbarkeit sprichst. Du wirst dir daher nicht ferner einfallen lassen, dass sie etwa in einem Dinge an sich begründet sey, welches, wenn es wahr wäre, zuletzt doch nichts weiter hiesse, als dass du den Grund nie erforschen könntest, da sie dir in deinem Wissen selbst, als der einzig möglichen Urquelle, nachgewiesen ist, welches freilich auch nichts mehr heisset, als dass du den Grund davon allerdings

wissen und erforschen kannst, wenn du nur dich selbst recht scharf und klar beschauest.

Nun ruht, welches noch wohl zu merken ist, das Wissen keinesweges im *Vereinen,* noch ruht es im *Zerstreuen,* sondern es ruht selbst schlechthin im *Verschmelzen* dieser beiden, in ihrer realen Identität; denn es ist keine Einheit, ausser der der Separaten, und es sind keine Separaten, ausser in der Einheit. Das Wissen kann nicht ausgehen von dem Bewusstseyn der Elemente, die du etwa zusammensetztest, fort zur Einheit; denn alles dein Wissen kommt in Ewigkeit auf keine Elemente; noch kann es ausgehen von der Einheit, die du etwa in beliebige Theile spaltetest, mit dem Bewusstseyn, sie bis ins unendliche spalten zu können; denn du hast gar keine Einheit für sich, sondern nur eine der Separaten. Es schwebt daher *innerhalb beider,* und ist vernichtet, wenn es nicht innerhalb beider schwebt. Es ist in sich selbst *organisch.*

§. 11.

Das Wissen ist nicht das Absolute, aber es ist selbst als Wissen absolut.

Nun ist das Absolute, inwiefern es als ruhig bestehend angesehen wird (§. 8.), schlechthin, was es ist. Was in dieser Rücksicht das Wissen *sey,* eben welches sein absolutes *Wesen,* d. i. sein beharrendes Bestehen sey, haben wir im vorigen §. gesehen. Das Absolute ist ferner, von Seiten des Werdens oder der Freiheit angesehen, — und es muss von dieser Seite angesehen werden, um als Absolutes angesehen zu werden, — was es ist, schlechthin *weil* es ist. Dasselbe muss vom Wissen, eben als Wissen, gelten.

Zuvörderst ist klar, dass das Wissen, inwiefern es nicht als Wissen schlechtweg, sondern als absolutes Wissen, mit Hinzufügung dieses Prädicates, angesehen wird, nicht mehr bloss in sich selbst ruhe, sondern sich wiederum über sich selbst erhebe, und auf sich herabsehe. Diese neue Reflexion nun vollziehen wir hier stillschweigend, und ohne weitere Re-

chenschaft über ihre Möglichkeit abzulegen, welche ja auch überdies, da das Wissen ein absolutes *Fürsich* ist, sich von selbst versteht. Bestimmt diese neue Reflexion mit allen ihren Folgen aufzustellen, bleibt der Zukunft vorbehalten.

Ferner ist, zur Erreichung der vollendeten Klarheit und Präcision, hier noch zu bemerken, dass wir schon im vorigen §. auf diese Freiheit im Wissen stillschweigend gerechnet, und nur vermittelst ihrer dargestellt haben, was wir darstellten. Das Wissen ist ein *Fürsich* für sich selbst, sagten wir, und kommt auf diese Weise aus der Einheit der Separaten, somit aus den Separaten nie heraus. Da setzten wir ja, um nur verstanden zu werden, voraus, dass das Wissen nicht in sich festgehalten sey, sondern ins unbedingte sich selbst ausdehnen, sich verbreiten und sich forttragen könne.

Aber ferner, das Wissen ist als Wissen nur für sich und in sich selbst: also nur *für sich* kann es seyn, weil es ist; und es ist als Wissen, weil es ist, nur inwiefern es dieses Fürsich (keinesweges für ein fremdes und äusseres) innerlich in sich selbst ist; oder mit einer anderen Wendung, inwiefern es sich setzt, als seyend, weil es ist. Nun ist dieses Seyn, weil es ist, nicht Ausdruck des absoluten Seyns (Gesetztseyns und ruhenden Bestehens) des Wissens, wie das im vorigen §. aufgestellte und beschriebene, sondern es ist Ausdruck seiner *Freiheit*, und seiner *absoluten* Freiheit. Das sonach, wie wir zuvörderst zu erinnern haben, was unter dem Charakter dieser Absolutheit verstanden, und durch ihn herbeigeführt werden wird, folgt nicht aus dem Seyn des Wissens, und dieses Seyn könnte auch ohne dasselbe seyn, wenn überhaupt ein Wissen ohne dasselbe seyn kann. Dieser Charakter ist, wenn er ist, schlechthin, weil er ist, und er ist, wenn er nicht ist, schlechthin, weil er nicht ist; er ist eben Product der absoluten, durchaus unter keiner Regel oder Gesetz, oder fremdem Einflusse stehenden *Freiheit* des Wissens, und ist selbst diese absolute Freiheit. In diesem Sinne soll daher genommen werden, was wir darüber sagen, nicht, als ob wir es aus irgend einem Anderen *ableiten* wollten, wie wir es im vorigen §. mit dem Seyn des Wissens aus dem Verschmelzen der beiden Prä-

dicate des Absoluten schlechtweg, allerdings gethan haben, sondern dass wir es schlechthin *setzen* wollen, eben als die innere immanente Absolutheit und Freiheit des Wissens selbst. Soviel über das Formale dieses Freiheits-Charakters im Wissen.

Was nun das Materiale desselben betrifft: — ein Wissen, das in sich selbst und für sich selbst ist, weil es ist, hiesse: ein absoluter Act des Wissens, des *Fürsichseyns*, also eben des sich selbst Ergreifens und sich Durchdringens, des absoluten *Erzeugens* der oben (§. 9.) beschriebenen Fürsichheit oder Ichheit würde gesetzt, und dieser Act würde angesehen als Grund alles Seyns des Wissens. Das Wissen wäre, schlechthin, weil Es wäre, für mich; und es wäre nicht für mich, wenn Es nicht wäre. Ein Act, weil es *Freiheit* ist, ein Act der *Ichheit*, des *Fürsich*, des sich Ergreifens, weil es Freiheit des *Wissens* ist. *Einheit*, ein durchaus untheilbarer Punct, des sich Ergreifens und Berührens, und sich Durchdringens in einem untheilbaren Puncte, weil durchaus nur der Act, schlechthin, als solcher, keinesweges aber irgend ein Seyn (des Wissens versteht sich) ausgedrückt werden soll, welches allein das Mannigfaltige (§. 10.) bei sich führt, hier aber in das Begründete fällt, und vom Grunde rein abgesondert werden muss. Ein innerer lebendiger Punct, absolute Aufregung des Lebens und des Lichtes in sich selbst, und aus sich selbst.

§. 12. Vereinigung der Freiheit und des Seyns im Wissen.

Das absolute Wissen ist betrachtet, seinem inneren immanenten, — d. h. mit Abstraction von dem Absoluten *schlechtweg* (§. 5.) aufgefassten, — Wesen nach, als absolutes Seyn; es ist betrachtet, seiner inneren immanenten Erzeugung nach, als absolute Freiheit. Nun aber ist das absolute weder das Eine, noch ist es das Zweite, sondern es ist beides, als schlechthin Eins, und im Wissen wenigstens verschmilzt jene Duplicität zur Einheit. Aber selbst dieses abgerechnet ist ja die Absolutheit des Wissens eben die des Wissens, also, da das Wissen für sich ist, nur für das Wissen, welches sie nur seyn kann, inwiefern die Duplicität in ihr zur Einheit verschmilzt. Es giebt daher nothwendig ein Wissen selbst, so gewiss es

ein Wissen ist, einen Vereinigungspunct der Duplicität seiner Absolutheit. Auf diesen Vereinigungspunct — nicht mehr auf die Separaten, als welche nun zur Genüge beschrieben worden — richten wir von nun an unsere Aufmerksamkeit. Das Eine Glied der Separaten wenigstens, welches in dem zu beschreibenden Wissen mit einem anderen zu vereinigen ist, ist die innere Freiheit des Wissens. Sonach gründet sich der höhere Einheitspunct, den wir zu beschreiben haben, auf absolute Freiheit des Wissens selbst, setzt sie voraus, und ist nur unter dieser Voraussetzung möglich. Er ist daher schon aus diesem Grunde selbst ein Product der absoluten Freiheit, lässt sich nicht aus irgend einem anderen ableiten, sondern nur schlechthin setzen, ist, wenn er ist, schlechthin, weil er ist, und ist, wenn er nicht ist, schlechthin nicht, weil er nicht ist. Soviel über seine äussere Form.

Ferner, die Voraussetzung in dem (§. praec.) beschriebenen absoluten Hinwissen der Freiheit des Wissens ist, dass alles Wissen von ihr, als ihrem Ursprunge ausgehe, dass daher, da die Freiheit Einheit ist, von der Einheit fortgegangen werde zur Mannigfaltigkeit. Nur unter Voraussetzung dieses Sichreflectirens der Freiheit wird die höhere vereinigende Reflexion, von der wir hier reden, möglich; wie diese aber gesetzt ist, ist sie schlechthin möglich. Sie ruht daher mit ihrem Fusse unmittelbar in der Einheit, und geht aus von der Einheit, und ist ihrem Wesen nach nichts anderes, als ein inneres *Fürsichseyn* jener Einheit, welches in einem Wissen eben schlechthin, aber durch Freiheit möglich ist.

(Dieses Ruhen in der Einheit und für sich Seyn, welches, wie sich ergeben hat, selbst entsteht nur mit der absoluten Freiheit des Wissens, ist *ein Denken.* Dagegen ist das Schweben in der Mannigfaltigkeit der separaten *ein Anschauen;* welche blosse Wortbestimmungen wir gleich hier hinzufügen können. Uebrigens bleibt es bei unserer obigen Erklärung, dass das Wissen weder in der Einheit ruhe, noch in der Mannigfaltigkeit, sondern in und zwischen beiden; denn weder das Denken ist ein Wissen, noch ist es die Anschauung, sondern nur beide in ihrer Vereinigung sind das Wissen.)

Weiter: diese vereinigende Reflexion setzt offenbar ein Seyn, nemlich der separaten zu vereinigenden Glieder voraus, und hat eben dieses Seyn derselben in sich, und hält es gefasst, inwiefern sie es in sich vereint: beides *für sich* freilich als Einheit, als einen Punct, weil sie vom Denken ausgeht. Sie ist daher in dieser Rücksicht nicht, wie in der soeben erklärten, ein freies, sondern sie ist in sich selbst ein seyendes Wissen; ist mithin *insofern* an das Gesetz des Seyns des Wissens, das der Anschauung gebunden, dass sie in sich selbst, soweit sie sich trage, nie auf eine andere Einheit, als die von Separaten, kommen kann. Was sie *thut* mit Freiheit, ist Einheit, deren Bild der Punct ist; was sie nicht thut, sondern eben *ist*, und ohne ihr Zuthun mit sich bringt, ist Mannigfaltigkeit, und sie selbst ist, *materialiter*, ihrem inneren Wesen nach (mit Abstraction von den äusseren Gliedern, die sie vereinigt), die Vereinigung beider. — Was also ist sie? Der Act ist Einheit, im Wissen, und für sich *Punct* (Ergreifungs- und Durchdringungs-Punct im absoluten Leeren); das Seyn Mannigfaltigkeit: das Ganze daher ein zur unendlichen Separabilität ausgedehnter Punct, der doch Punct bleibt, eine zum Puncte zusammengedrängte Separabilität, die doch Separabilität bleibt. Also eine lebendige, in sich selbst leuchtende Form eines Linienziehens. In der Linie ist der Punct allenthalben, denn die Linie hat keine Breite. In ihr ist Mannigfaltigkeit allenthalben, denn keinen Theil derselben kann ich als Punct, sondern immer nur selbst als Linie, als eine unendliche Separabilität von Puncten, auffassen. *Form* eines Linienziehens habe ich gesagt; denn sie hat noch nicht einmal eine Länge, sondern erhält erst eine durch das sich selbst Ergreifen, und sich selbst Forttragen ins beliebige. Sie hat, wie wir sogleich sehen werden, in der gegenwärtigen Gestalt noch nicht einmal eine Richtung, sondern ist die absolute Vereinigung entgegengesetzter Richtungen.

§. 13. Fortsetzung derselben Untersuchung.

Das vereinigende Denken ist seinem eigensten Wesen nach

ein Fürsichseyn (inneres Leben und Auge) des absoluten Wissens. Bleiben wir hierbei noch länger stehen.

Nun ist das absolute Wissen nicht Freiheit allein, noch Seyn allein, sondern beides; das vereinigende Wissen müsste daher auch im Seyn ruhen, unbeschadet seiner inneren Einheit; denn es ist ein sich Ergreifen des Wissens; aber das Wissen ergreift sich nur in der Einheit, und dieses, als die Grundform der vorliegenden Reflexion, muss ihm bleiben. Oder, um die Sache noch von einer anderen Seite darzustellen, und sie noch tiefer zu umfassen. Die gegenwärtige Reflexion ist das Innere des Wissens selbst, das sich Durchdringen desselben. Aber das Wissen ist überall nicht das *Absolute*, sondern nur die Verschmelzung der beiden Prädicate des Absoluten in Eins; also nur absolut, als für sich, aber in dieser Absolutheit nur secundair, nicht aber primair. In jener Eins, schlechthin als solcher, mit gänzlicher Beseitigung der unendlichen Separabilität der Anschauung, ruht unsere gegenwärtige Reflexion, und durchdringt sie. Sie durchdringt sie, heisst, sie dringt über sie hinaus zu den in ihr verschmolzenen Prädicaten des Absoluten. Sie ruht im Seyn, lässt sich daher auch ausdrükken: sie ruht im Absoluten. (Es versteht sich dies eigentlich von selbst. Sie ist ein *für sich* Seyn des absoluten Wissens, es versteht sich *als absoluten;* also die ganz bestimmte Absolutheit des *Wissens,* sowie sie oben von unserem Standpuncte der Wissenschaftslehre beschrieben worden, muss in ihm selbst vorkommen. Es ist sonach dieses nicht mehr ein gleichsam in sich selbst gefangen gehaltenes Wissen, wie wir das Wissen bisher (besonders §. 10.) beschrieben haben, sondern es ist ein sich selbst durchaus ergreifendes, durchdringendes und umfassendes Wissen; wodurch sich auch schon vorläufig ergiebt, wie wir oben zu dem scheinbaren Herausgehen aus allem Wissen kamen. Unser Verfahren gründete sich lediglich auf das hier aufgezeigte Insichgehen des Wissens: dass die beiden Prädicate des Absoluten als Einheit aufgefasst werden, versteht sich aus dem obigen.)

Nun giebt es zwei Ruhe- und Wende-Puncte dieser Reflexion im Seyn, oder im Absoluten.

Entweder nemlich ruht sie im Charakter der absoluten Freiheit, die nur durch weitere Bestimmung zu der eines Wissens wird, so dass also die Freiheit schlechthin vorausgesetzt werde; sieht nur auf das Aeussere, den blossen Act; und in dieser Ansicht erscheint die absolut freie und eben darum leere und nichtige Unterlage des Wissens, als sich ergreifend durchaus und schlechthin, weil sie sich ergreift, ohne allen höheren Grund; und das herausspringende Seyn oder Absolute (des Wissens) ist inneres Sehen, Lichtzustand. Der ganze Standpunct dieser Ansicht ist eben Form, oder Freiheit des Wissens, Ichheit, Innerlichkeit, Licht. Oder sie ruht im Charakter des absoluten Seyns, so dass ein Bestehen schlechthin vorausgesetzt werde, und dieses nur zu einem Bestehen des Wissens, zu einem Bestehen in und für sich selbst erhoben werde; sie sieht also auf das Innere dieses Sichergreifens: so soll dem Acte desselben ein ruhendes Vermögen zum Acte vorausliegen; ein Zero in Beziehung auf den Act, das aber schlechtweg und ohne weiteres durch die Freiheit zum positiven Factum erhoben werden kann. *Dass* der Act vollzogen wird, der blossen Form nach, soll nach wie vor von der Freiheit abhängen; dass er aber vollzogen werden kann, soll in einem Seyn und Soseyn schlechthin begründet seyn. Das Wissen soll nicht, wie vorher, absolut leer seyn, und das Licht durch Freiheit erzeugen, sondern es soll das Licht absolut in sich selbst haben, und dasselbe durch Freiheit nur entwickeln und erfassen. Der bleibende Standpunct dieser Ansicht ist absolutes Bestehen.

Richten wir jetzt unsere Betrachtung auf das innere Wesen der Reflexion, als solcher selbst. Sie ist ein Fürsichseyn des Wissens oder des Fürsichseyns, und in dieser Ansicht, der wir auch bisher gefolgt sind, erhalten wir ein doppeltes Wissen, ein solches, *für* welches das andere ist (in der Anschauung das obere, oder das subjective), und ein solches, welches für das andere ist (in der Anschauung das unten liegende, das objective). Nun wäre weder das eine, noch das andere, und daher auch beides nicht ein Wissen, und es fehlte zwischen ihnen das Band, wenn sie nicht zusammen Ein Wissen wären, und beides innigst sich durchdränge. Sehen wir auf

dieses organische sich Durchdringen des Reflectirens und des Reflectirtseyns selbst, überhaupt, und besonders in unserem Falle.

Was in seiner Verschmelzung ein Wissen bildet, ist immer Freiheit und Seyn. Nun ist in der Reflexion, von der wir sprechen, das obere, subjective, und ihr eigentlicher Erfolg innerhalb des Wissens ein Vereinigen, mithin ein Act oder Freiheit des Wissens. Dieses könnte selbst zu einem Wissen nur mit einem dasselbe unmittelbar berührenden Seyn des Wissens verschmelzen. (Vorläufig: die zu ziehende Linie kann als Linie in einem Wissen vorkommen nur innerhalb eines selbst Ruhenden und fest Bestehenden.)

Was in unmittelbarer Nachbarschaft und Berührung mit dem Vereinigen steht, ist laut obigem der Standpunct der vereinigenden Reflexion in der Einheit des Punctes, welcher überhaupt ein zwiefacher seyn konnte. Das Wissen in ihm müsste seyn ein ruhiges, unveränderliches Bestehen, ein Seyn schlechthin, was es ist: also ein Beruhen schlechthin in dem Standpuncte, in welchem es nun einmal ruht, ohne Wanken und Wandel, keinesweges aber ein Schweben zwischen beiden. Entweder ruhte das Denken also in dem zuerst beschriebenen Standpuncte der absoluten Freiheit, so würde die Linie von ihm aus beschrieben nach dem des Seyns; das Wissen würde betrachtet, als schlechthin sein eigener Grund, und alles Seyn des Wissens, und alles Seyn für das Wissen, inwiefern es eben im Wissen vorkommt, als begründet durch die Freiheit. (Der materielle Inhalt der beschriebenen Linie wäre *Beleuchtung.*) Der Ausdruck dieser Ansicht wäre: es giebt schlechthin kein Seyn (für das Wissen nemlich; denn im Standpuncte desselben ruht ja diese Ansicht), ausser durch das Wissen selbst. Wir wollen diese Reihe die *ideale* nennen. Oder das Denken ruhte in dem zuletzt beschriebenen Standpuncte des Bestehens: so beschriebe es seine Linie von dem Puncte des absoluten Seyns und in sich Habens des Lichts aus zur Entwickelung und Auffassung desselben durch absolute Freiheit (und das Materiale der Linie wäre *Aufklärung*). Wir wollen diese Reihe die *reale* nennen. In *einem* dieser beiden Puncte aber stände das Den-

ken nothwendig, und es stände sodann nicht im zweiten; und eine von beiden Richtungen erhielte die Linie nothwendig, und sodann nicht die zweite, so dass beide Richtungen nimmer sich begegneten, noch sich aufhielten, als wodurch es nie zu einer Linie käme.

§. 14. Wort-Erklärungen.

Ein Wissen, welches, durch den Zusammenhang mit seinem Neben-Wissen, gesetzt wird als seyend, schlechthin was es ist, ist ein Wissen von *Qualität*.

Ein solches Wissen ist nothwendig ein Denken; denn nur das Denken ruht vermöge seiner Einheits-Form auf sich selbst, dagegen das Anschauen nie auf eine Einheit kommt, die sich nicht wieder in Separaten auflöste.

Das Wissen von Qualität, von welchem wir *hier* gesprochen haben, ist das absolute *Für*sichseyn des absoluten Wissens selbst. Aus diesem heraus, und über dasselbe hinausgehen kann kein Wissen. Nun sind Qualitäten nur im Wissen, indem die Qualität selbst nur durch das Wissen bestimmt werden kann. Sonach sind die beiden hier aufgezeigten Qualitäten: Seyn und Freiheit, die höchsten und absoluten Qualitäten. Daher kam es auch, dass wir sie oben als nicht weiter aufzulösende oder zu vereinigende Qualitäten *des Absoluten* fanden; welches letztere wohl selbst nichts Anderes seyn dürfte, als die Vereinigung der beiden Urqualitäten in der formellen Einheit des Denkens.

§. 15.

Ueberlegen wir folgende Sätze, die aus der unmittelbaren Anschauung eines jeden bewiesen werden können.

1) Kein absolutes, unmittelbares Wissen, ausser das von der Freiheit (oder: nur auf die Freiheit kann das unmittelbare Wissen gehen). Denn das Wissen ist Einheit von Separaten oder Entgegengesetzten: Separate werden aber zur Einheit nur in der absoluten Freiheit vereinigt (wie theils oben schon nachgewiesen worden, wohl aber jeder in unmittelbarer Anschauung inne wird). Nur die Freiheit ist der erste unmittelbare Ge-

genstand eines Wissens. (Anders: das Wissen geht nur an vom Selbstbewusstseyn.)

2) Keine unmittelbare, absolute Freiheit, ausser in einem und für ein Wissen. Unmittelbare, sage ich: die, was sie ist, schlechthin ist, weil sie es ist; oder negativ: die durchaus keinen Grund ihrer Bestimmung ausser sich selbst hat (wie z. B. die Naturtriebe dergleichen wären). Denn nur eine solche Freiheit vereinigt in sich absolut Entgegengesetzte: Entgegengesetzte sind aber nur in einem Wissen vereiniget. (Im Seyn, Zustande, Ansich der Qualität, schliessen die Entgegengesetzten einander aus.)

3) Also Wissen und Freiheit sind unzertrennlich vereiniget. Obwohl wir sie unterscheiden, — wie, inwiefern und warum wir dies können, wird sich zeigen, — so sind sie in der Wirklichkeit doch gar nicht zu scheiden, sondern schlechthin Eins. Ein Freies, unendlich Lebendiges, das *für* sich ist, — ein ***Fürsich***, das *seine* Unendlichkeit schaut, — das *Seyn* und die ***Freiheit*** dieses Lichtes in ihrer innigen Verschmelzung ist das absolute Wissen. Das freie Licht, das sich erblickt, als seyendes: das seyende, das auf sich ruht, als freies: — dies ist sein Standpunct.

Diese Sätze sind entscheidend für die ganze Transcendental-Philosophie.

4) Wenn dies eingesehen worden, muss gefragt werden, wie und woher es eingesehen worden? Aus welcher höheren Wahrheit etwa wir es erweisen wollen? Jeder, der das Vorhergehende verstanden, wird antworten: er sehe es schlechthin ein, das Wesen des Wissens sey schlechthin so; diese Ueberzeugung drücke aus sein ursprüngliches Seyn.

Wir hätten also im obigen eine unmittelbare Anschauung des absoluten Wissens in uns erzeugt, und erzeugten in diesem Augenblicke, da wir dessen inne werden, wieder eine Anschauung (ein Fürsichseyn) dieser Anschauung. Die letztere ist der Vereinigungspunct, um den es uns hier zu thun ist.

§. 16.

Wir gehen wieder zurück zur ersten Anschauung, als dem

Objecte der unsrigen. In ihr war eine tiefer liegende Anschauung (Ansicht) des Wissens und ein *Seyn* dieses Wissens vereinigt.

Zuvörderst von der ersteren. Kein unmittelbares Wissen, ohne von der Freiheit (§. 15, 1.). Hier wurde die innere Form des Wissens vorausgesetzt, und von ihr auf ihr mögliches Aeusseres, ihr Object, geschlossen. Der Augpunct war in dieser Form, und diese stellte sich selbst vor sich selbst hin, als Freiheit. — Keine absolute Freiheit, ausser in einem Wissen (§. 15, 2.). Hier wurde die Form der Freiheit vorausgesetzt; in ihr stand die Anschauung und begriff in ihr sich selbst, eben nothwendig als ein Wissen. Dort: ein absolutes Fürsich- und Insichseyn des Wissens, als realer Einheit, sich spaltend in eine äussere absolute (eben auf Freiheit gegründete) Vielheit. Der Reflex, das Fürsichseyn desselben ist in der Mitte. Hier: ein unmittelbares Sichergreifen der äusseren Einheit (durch Freiheit) in der Vielheit, und Verschmelzen derselben zur *inneren* und realen Einheit des Wissens. Der vereinigende Reflex ist hier gleichfalls in der Mitte. (*Innere, äussere* Einheit diene für jetzt zum anschaulicheren Ausdruck, bis wir selbst dies erklären können.)

Nun soll beides schlechthin Eins seyn und ebendasselbe: absolute Freiheit das Wissen, und das absolute Wissen Freiheit. Es wird nicht *angeschaut,* als Eins, wie wir ja gesehen haben, indem immer von einer der beiden Ansichten zur anderen fortgegangen werden muss; aber es soll Eins *seyn.* Der Mittel- und Wendepunct eben, den wir oben als Reflex des absoluten Wissens bezeichneten, ist dieses einige *Seyn;* und so sind auch die beiden möglichen Beschreibungen desselben immer nur Beschreibung desselben Seyns des absoluten Wissens.

Einheit dieses Seyns und seiner beiden Beschreibungen also ist die tieferliegende Anschauung (§. 15, 4.).

Machen wir diese jetzt selbst wieder zu ihrem Objecte, was der eigentliche Inhalt unserer Aufgabe ist; — d. h. keinesweges, machen wir dieses Objectmachen selbst wieder zum Objecte, sondern *seyen* wir vielmehr im folgenden diese An-

schauung, welche, da sie die Anschauung des absoluten Intelligirens selbst ist, vorzugsweise *intellectuelle* zu nennen wäre.

Wir sind es auf folgende Weise. In der oben beschriebenen Anschauung erfasst offenbar das absolute Wissen sich selbst, seinem absoluten Wesen nach, auf absolute Weise. Zuvörderst: es *hat* sich selbst aus sich selbst, seinem absoluten Wesen nach, in der Einheit: es ist, weil es eben Wissen ist, in seinem Seyn schlechthin zugleich *für* sich selbst. Ferner: es erfasst, schaut an und beschreibt sich in dieser Anschauung auf die angegebene Weise, als Einheit der Freiheit und des — hier ein wenig anders angesehenen und *nicht* mehr absolut *seyenden* — Wissens.

Aber eben um sich in dieser Anschauung zu beschreiben, muss es sich, *als* Wissen (als *vollzogenes* Wissen), schon haben. Was ist nun dieses letztere für ein Wissen? Wir haben es sattsam beschrieben: ein gediegener, auf sich selbst ruhender, in und durch sich selbst gebundener, seiner Form nach keine Freiheit voraussetzender, sondern von der absoluten formalen Freiheit selbst vorausgesetzter *Gedanke* (Lebens- und Denkact) jener absoluten Identität der Freiheit und des Wissens (der letztere Ausdruck in dem früher bestimmten, umfassenderen Sinne, als die reine Form des Fürsich, gebraucht).

Dieser lebendige Gedanke nun ists, der in der intellectuellen Anschauung sich selbst anschaut: — nicht als Gedanke, sondern als Wissen, indem die in ihm liegende absolute *Form* des Wissens (Fürsichseyn — absolute Möglichkeit, in jedem Seyn zugleich Reflex desselben zu seyn) sich vollzieht, weil sie sich vollziehen kann in Folge der absoluten (formalen) Freiheit des Wissens. So schaut er sich in ihr auf absolute (schlechthin freie) Weise nach seinem absoluten Wesen an.

So viel genüget über den *Inhalt* der intellectuellen Anschauung. Jetzt über ihre *Form,* — wodurch wir sie gewissermaassen nicht mehr in uns ruhen lassen, sondern sie zum Objecte machen.

§. 17.

Mit absoluter Freiheit ergreift sich der Gedanke oder das

Wissen (§. 16.). Dies setzt voraus ein von sich selbst sich Losreissen des Gedankens, um dann sich wieder fassen (objectiviren) zu können, eine *Leerheit* der absoluten Freiheit, um *für* sich selbst zu seyn. Die Freiheit macht sich selbst — schlechthin: welches ja allein eine Duplicität der Freiheit ist, wie sie für den Act der intellectuellen Anschauung vorausgesetzt werden muss (überhaupt für jede Reflexion, in ihrer unendlichen, immer höher steigenden Möglichkeit), welche daher, wie sich zeigt, zum ursprünglichen Wesen des Wissens gehört. Eben dieses nicht *Seyn* der absoluten Freiheit, um doch zu seyn und zu werden, ist es, worauf hier aufmerksam gemacht wird. Unten (im objectivirten Wissen) *ist sie* und das *Seyn*. Hier ist beides nicht, sondern *wird*.

In diesem Acte nun geht das Wissen sich selbst auf: die *Freiheit*, wodurch sie das Seyn beschreibt: das *Seyn*, das da beschrieben wird. In diesem Acte ist *beides* für sich, und ohne ihn wäre keins von beiden, sondern es wäre eitel Blindheit und Tod. Hierdurch wird die Freiheit eigentlich zur Freiheit, was ohne Mühe einleuchtet, — der Gedanke zum Gedanken, was zu erinnern ist. Sie bringt die *Sichtbarkeit*, das *Licht*, erst in beide hinein und flösst es ihnen ein. Sie ist die absolute *Reflexion:* ihr Wesen ist *Act* (was unendlich wichtig ist).

Keine Reflexion, als Act, daher, ohne absolutes *Seyn* des Wissens: hinwiederum kein *Seyn* (Ruhe, Zustand) des Wissens, ohne Reflexion; denn sodann wäre es eben kein *Wissen*, — und es wäre in ihm keine Freiheit (die nur im *Acte* ist, und ein Seyn nur enthält zufolge des Actes), und kein Seyn des *Wissens*, das da nur ist *für sich*.

Und so sind beide Ansichten vereinigt in dieser Anschauung. Ob du das Seyn von der Freiheit, oder die Freiheit von dem Seyn ableitest, ist es immer nur die Ableitung desselben von demselben, nur verschieden angesehen; denn die Freiheit oder das Wissen ist das *Seyn* selbst; und das Seyn ist das Wissen selbst, und es giebt durchaus kein anderes Seyn. Beide Ansichten sind unzertrennlich von einander, und sollten sie denn doch getrennt werden — wovon wir bis jetzt die Möglichkeit

nur zum Theil einsehen: — so sind es nur verschiedene Ansichten Eines und desselben.

Dies der wahre Geist des transcendentalen Idealismus. Alles Seyn ist Wissen. Die Grundlage des Universum ist nicht *Ungeist*, Widergeist, dessen Verbindung mit dem Geiste sich nie begreifen liesse, sondern selbst Geist. Kein Tod, keine leblose Materie, sondern überall Leben, Geist, Intelligenz: ein Geisterreich, durchaus nichts Anderes. Wiederum alles Wissen, wenn es nur ein *Wissen* ist, — (wie Wahn und Irrthum, nicht als *substantes* des Wissens, denn das ist nicht möglich, sondern als *accidentes* desselben möglich sey, davon zu seiner Zeit) — ist *Seyn* (setzt absolute Realität und Objectivität).

Dem Ganzen jener absoluten Reflexion wird nun ein Seyn des Gedankens sowohl (§. 16, *sub finem*), wie der — hier der stehenden und seyenden — Freiheit vorausgesetzt; und auch hier ist Eins nicht ohne das Andere. Zugleich liegt aber im unteren Wissen, wie gezeigt, auch Freiheit und Seyn (d. h. Möglichkeit der Reflexion — und der reine, absolute Gedanke), und beide sind auch nicht Eins ohne das andere, ebenso, wie oben. Endlich sind die beiden Beziehungen derselben, das oben und das unten, auch nicht ohne einander; und wir bekämen so, wie das Bewusstseyn anhebt, ein untrennbares *Fünffache*, als eine vollkommene Synthesis. Eben in dem Mittelpuncte, d. i. in dem Acte des Reflectirens, steht die intellectuelle Anschauung und vereinigt beides, und in beiden die Nebenglieder beider.

§. 18.

Sie steht in dem Mittelpuncte und vereinigt: — was heisst dies? Offenbar: das (unten liegende) Seyn ist *zugleich* in und für sich selbst, und erleuchtet und durchdringt sich in diesem Fürsichseyn; es wird also wesentlich und innerlich die Anschauung, das freie Fürsich, damit verknüpft, und beide sind erst ein Wissen, sonst wäre das Seyn blind. Umgekehrt wird die (obere) Anschauung — das freie Fürsich — in die Form der Ruhe und Bestimmtheit aufgenommen; und erst in dieser Vereinigung wird ein Wissen; ausserdem wäre die Frei-

heit des Fürsich leer und Nichts; sie fiele durch sich selbst hindurch. So ist Wissen theils sein Seyn erleuchtend, theils sein Fürsich (Licht) bestimmend: die absolute Identität beider ist die intellectuelle Anschauung oder die absolute Form des Wissens, reine Form der Ichheit. *Für* ist nur im Lichte; aber es zugleich ein fürsich- — ein vor sich im Lichte hingestelltes — *Seyn.*

Hier — welches wohl zu merken ist, — wohnt die intellectuelle Anschauung in sich selbst; sie ist innerlich, ein reines Für, und durchaus nichts weiter. Um diesen sehr abstracten und in sich unverständlichen Gedanken durch seinen Gegensatz zu erläutern (weil das in ihm Gedachte, wie sich bald zeigen wird, nur mit seinem Gegensatze zugleich möglich ist): es soll oben ein Object, als Ich, liegen, für welches ein unten liegendes Objectives ist, das aber selbst nur ist jenes obere Ich. In dem oberen soll liegen und gegründet seyn die Anschauung, in dem unteren das Seyn: beide aber sollen verbunden seyn zur Identität, so dass, wenn du ja eine Zweiheit denkst, wie du nicht anders kannst, du von *jedem* die Anschauung, wie das Seyn, prädiciren musst; d. h. es sind eigentlich nicht zwei Glieder, ein oberes und ein unteres, verbunden durch eine Linie, sondern Ein sich selbst durchdringender Punct, eben darum nicht nur das Eins*seyn* beider Glieder und ein ausserhalb beider fallendes Wissen (Anschauen etwa eines anderen, objectiven), sondern das sich als Eines *Wissen* derselben (Anschauen *ihrer* Identität). Erst dies ist wirkliches Bewusstseyn — eine Bemerkung, die nicht nur hier, um der nothwendigen Schärfe des Systemes gemacht werden muss, sondern die zu ihrer Zeit mit einer höchst wichtigen Folge wiederum eintreten wird. —

Bis jetzt sind wir heraufgestiegen, haben alle Glieder, durch die wir heraufstiegen, liegen gelassen, und stehen nun in dem höchsten Puncte, in der absoluten Form des Wissens, dem reinen *Für.* — Dieses Fürsichseyn ist ein ***absolutes*** Fürsich, d. h. schlechthin ***was,*** und schlechthin ***weil*** es ist, nicht aus einem Anderen und zufolge desselben. Seine Anschauung ruht daher in sich selbst für sich, was wir als die Form des

Denkens bezeichneten. Sie ist daher, als absolute Form des Denkens, in sich selbst gehalten, nicht etwa hält sie sich selbst. Sie ist ein in sich selbst helles, stehendes und geschlossenes Auge. (Es giebt eben, wie wir schon oben von anderen Seiten zeigten, ein *absolutes*, qualitativ bestimmtes Wissen, das da eben *ist*, nicht gemacht wird, und aller besonderen Freiheit der Reflexion vorausgeht, und allein sie möglich macht.)

In diesem also in sich geschlossenen Auge, in welches nichts Fremdes hineintreten, und welches nicht aus sich herausgehen kann zu einem Fremden, steht nun unser System; und diese Geschlossenheit, die sich eben auf die innere Absolutheit des Wissens gründet, ist der Charakter des transcendentalen Idealismus. Sollte es doch aus sich herauszugehen scheinen, wie wir allerdings darauf schon gedeutet haben, so müsste es eben zufolge seiner selbst *aus sich* — welches es dann nur in einer besondern Rücksicht als sich setzte, — herausgehen.

Zugleich tritt mit der entdeckten absoluten Form des Wissens, schlechthin *für sich* zu seyn (§. 18), die Reflexion des Wissenschaftslehrers als thätig und als etwas aus sich selbst herbeiliefernd, was nur *ihm* bekannt und vorbehalten wäre, völlig ab. Sie ist von hier an nur leidend, verschwindet also als ein Besonderes. Alles, was von nun an aufgestellt werden soll, liegt in der aufgezeigten intellectuellen Anschauung, deren Wurzel das *Fürsich* des absoluten Wissens selber ist, und der Verfolg ist bloss und lediglich eine Analyse derselben, — wohlgemerkt, inwiefern sie nicht etwa als ein einfaches Seyn, Ding, angesehen wird, in welchem Falle es nichts zu analysiren in ihr gäbe, sondern inwiefern sie eben als das, was ist, als Wissen angesehen wird. Sie ist unser eigener Ruhepunct. Doch analysiren *wir* nicht, sondern das Wissen selbst analysirt sich, und vermag dies, weil es in allem seinem Seyn ein *Fürsich* ist.

Von diesem Augenblicke demnach stehen und ruhen wir selbst in der Wissenschaftslehre, nachdem ihr Object, das Wissen, ruht. Bisher suchten wir nur den Eingang in sie.

§. 19.

Das Wissen ist nun gefunden und steht vor uns, als ein auf sich selbst ruhendes und geschlossenes Auge. Es sieht nichts ausser sich, aber es sieht sich selbst. Diese Selbstanschauung desselben haben wir zu erschöpfen, und mit ihr ist das System alles möglichen Wissens erschöpft, und die Wissenschaftslehre realisirt und geschlossen.

Zuvörderst: dieses Wissen erblickt sich (in der intellectuellen Anschauung) als absolutes Wissen. Diese Ansicht ist die erste, die wir aufstellen müssen; nur durch sie hat unsere Untersuchung einen festen Standpunct gewonnen.

Insofern es für sich absolut *ist,* ruht es eben auf sich selbst, ist vollendet in seinem Seyn und seiner Selbstanschauung. Dies ist im obigen (§. 17) erörtert worden. — Aber das Absolute ist zugleich, *weil* es ist. Auch in dieser Rücksicht muss das Wissen für sich absolut seyn, wenn es ein absolutes Wissen oder *Fürsich* ist. Dies ist sein Auge und Standpunct in der intellectuellen Anschauung (§. 18).

Das absolute Wissen ist für sich schlechthin, *weil* es ist, heisst daher: die intellectuelle Anschauung ist für sich ein absolutes Selbsterzeugen, durchaus aus Nichts: ein freies Sichergreifen des Lichts, und dadurch Werden zu einem stehenden Blicke und Auge. Kein Factum des Wissens (Seyn, Gelegenheit und Gebundenheit in sich), ohne die absolute Form des Fürsich, also ohne die Möglichkeit, dass der freie Act der Reflexion über ihm aufgehe.

Aber das absolute Wissen muss schlechthin für sich seyn, *was* es ist. Das eben beschriebene innere Weil schlechthin — soll mit dem inneren *Was* schlechthin — verschmelzen, und diese Verschmelzung selbst soll innerlich oder für sich seyn. — Sehr leicht lässt sich dies durch folgende Exposition ausdrücken: Das Wissen muss für sich seyn, schlechthin *Was* es ist, unmittelbar *weil* es ist. In dem Weil liegt nicht zugleich die Bestimmung des *Was;* diese liegt durchaus im Seyn des Wissens; in jenem liegt nur das blosse, nackte Factum als solches, oder das Dass eines Wissens und Waswissens. Oder;

die Freiheit ist auch hier nur formal, dass überhaupt ein Wissen, ein Fürsichseyn, erzeugt werde, nicht aber material, dass ein *solches* erzeugt werde. Wenn es sich nicht erzeugend fände, so fände es sich überhaupt nicht und wäre nicht; und es könnte von einem Was, einer Qualität desselben auch nicht die Rede seyn. Wie es aber sich erzeugend findet, so findet es zugleich unmittelbar, ohne Erzeugung, schlechthin sein *Was*, und ohne dieses Was findet es sich auch nicht, als sich erzeugend; — und dies nicht zufolge seiner Freiheit, sondern zufolge seines absoluten Seyns. — Nachdem wir hieraus wenigstens so viel gesehen, dass wir nicht einfache Puncte, sondern selbst Synthesen im Wissen zu vermitteln haben, gehen wir zu den anderen Gliedern unserer Hauptsynthesis (§. 17 *fin.*).

Das absolute Was des Wissens ist hier bekanntlich auch nur eine blosse Form, die des Denkens oder des absolut in sich Gebundenseyns des Wissens. Dieses soll, als *Was*, unabhängig von aller Freiheit, sich finden, wie diese sich findet; für sich seyn. Alle Anschauung aber ist Freiheit, *ist* daher schlechthin, *weil* sie ist (absolutes Selbsterzeugen aus Nichts: s. oben). Schauete daher dieses Weil sich an, so würde das Was *als absolutes vernichtet.* Die Form dieser Anschauung wird daher durch ihre Materie vernichtet; sie verschwindet schlechthin in sich selbst. Es ist zwar ein Wissen, Fürsich, das aber schlechthin nicht wieder für sich ist, ein Wissen ohne Selbstbewusstseyn; ein durchaus *reines* Denken, das da als solches verschwindet, sobald man sich dessen bewusst wird: — eben ein absolutes Waswissen, ohne ein *Woher* angeben zu können, welches Woher ja eben die Genesis wäre.

(Dies sollte bekannt seyn; denn eben die Wissenschaftslehre hat von der ungebührlichen Ausdehnung desselben heilen wollen.)

Es ist auch hier wieder eine Duplicität, wie allenthalben: ein Seyn, und eine freie, über dem Seyn sich erhebende Anschauung. Beide sind aber im gegenwärtigen Falle nicht wieder vereinigt und verschmolzen, so wie in den früher aufgewiesenen Nebengliedern die Freiheit und das Seyn, das Fürsich und das Was, die Anschauung und das Denken, verschmolzen

waren in einem absoluten Einheitspuncte des Bewusstseyns. Hier ist der synthetische Einheitspunct daher nicht vorhanden und nicht möglich; es ist ein *hiatus* im Wissen. (Jeder, der gefragt wird, woher er wisse, dass er etwas thue, — was doch dieses oder jenes seyn kann, sagt: er wisse eben schlechthin, was er thue, *weil* er es thue; er setzt daher eine unmittelbare Verbindung des Thuns und des Wissens, eine *Unabtrennbarkeit* beider, und, da alle absolute Freiheit ein *saltus* ist, eine Continuität des Wissens über diesen *saltus* hinweg voraus. Wenn aber jemand gefragt wird, woher er z. B. wisse, dass alles Zufällige den Grund seines Soseyns in einem Anderen haben müsse; so sagt er: das sey schlechthin so, ohne uns eine Verbindung dieses seines Wissens mit seinem übrigen Wissen oder Thun angeben zu wollen. Er gesteht den *hiatus* ein.)

Beide, in ihrer Unmittelbarkeit aus einander fallende Glieder machen aber erst in ihrer Einheit das absolute Wissen aus; und diese absolute Einheit, als solche, muss *für sich* seyn, so gewiss das absolute Wissen für sich ist. (Dies der Hauptnerv der Intuition.) Diese Einheit — dass ich es durch den Gegensatz deutlich mache — wäre aber keine absolute, sondern bloss factische, auf Freiheit, als solche, gegründete Einheit, wenn sie etwa so ausgedrückt würde: indem ich reflectirte, fand sich dies; so dass sich wohl auch etwas anderes hätte finden können; — oder: ich fand dies im Reflectiren, so dass sich es wohl noch auf andere Weise hätte finden können; — sondern indem sie so ausgedrückt wird: aus dem Was folgt schlechthin eine *solche* Reflexion (nicht sie selbst, als Factum, denn sie selbst folgt gar nicht, ist schlechthin *freier* Act, wie sattsam gezeigt worden), und aus der Reflexion, nachdem sie selbst als factisch vorausgesetzt ist, folgt ein *solches* Was.

Die unmittelbare Einsicht in diese nothwendige Folge, — denn dies heisst eben das *Fürsich* jener Einheit, als absoluter, wäre nun selbst ein absolutes Denken (eine absolute Anschauung des *Seyns* des Wissens), welches auf die Form des reinen Denkens, in der Gestalt, wie oben beschrieben wurde,

als schon für sich seyend, und auf die freie Reflexion als Factum ginge, und beide als absolut verknüpft *seyend* — ich sage: seyend — anschaute.

In diesem Denken, oder auch in dieser Anschauung, würde nun die ganze intellectuelle Anschauung, wie sie beschrieben worden ist, als absolutes — nicht Anschauen noch Denken, sondern als reale Einheit beider vor sich hingestellt, eben auch als das, was sie ist, als ein festes und innerhalb der festen (schon nachgewiesenen) Grundform des Wissens. Sie reflectirt sich in ihr selbst, und zwar, da sie das nicht etwa zufälligerweise, so dass sie es auch unterlassen könnte und doch *wäre*, thut; — sie thut es eigentlich gar nicht, sondern sie ist es. Es lässt sich auch nicht sagen, dass die hier beschriebene Reflexion ihr Licht auf die vorher beschriebene stehende und, *aufgestelltermaassen*, in sich selbst blinde und in eine getrennte Duplicität zerfallende Anschauung werfe; denn sie hat in sich selber kein Licht, ohne aus jener, in der das *Fürsich* des Wissens schon ursprünglich sich realisirt hat. Es ist also immer nur Ein und ebenderselbe sich aus sich selbst absolut erleuchtende Anschauungspunct, den wir in unserem Vortrage nur vorerst nach seinem äusseren Seyn, da wir aus uns das Licht hergaben, und sodann erst nach seinem inneren Lichte beschrieben.

§. 20.

Das Wissen *ist* absolut. Es ist ferner absolut *für sich*, reflectirt sich und wird dadurch erst ein Wissen. Endlich, so zum Wissen geworden, in unserer successiven Darstellung nämlich, ist es *Wissen* für sich, reflectirt es sich — nicht mehr als Seyn, als welches es sich gar nicht reflectirt, auch nicht als Fürsichseyn, sondern als beides in seiner absoluten Verschmelzung; und so steht es erst da, als *absolutes* Wissen.

Diese Reflexion ist absolut nothwendig ebenso, wie die vorige (ursprüngliche, das Wissen überhaupt constituirende), und sie ist nur in Folge der vorigen, eines Fürsichseyns des Wissens überhaupt, was nur durch unsere Wissenschaft gesondert worden ist.

Zuvörderst erhellt sogleich die charakteristische Natur dieser Reflexion, dass, da sie das Wissen als solches zum Objecte ihrer selbst macht, dasselbe zusammensetzt und genetisch beschreibt, sie mit sich selbst über dieses Wissen hinausgehen und Glieder herbeiführen müsse, die allerdings zwar in ihr, der Reflexion, und daher für unsere Wissenschaft, die sie auch zum Wissen macht, *im* Wissen liegen, keinesweges aber *für* das Wissen vorhanden seyn können, welches hier als Object der Reflexion gesetzt ist; und da jene Reflexion das absolute Wissen selber umfasst, selbst nicht in diesem liegen (dass also hier das sich selbst Vergessen und Vernichten des Wissens noch klarer ins Licht treten wird). — Wie wir denn doch dazu gelangen, scheinbar noch über das absolute Wissen hinauszugehen, kann sich nur am Ende zeigen, wo unsere Wissenschaft ihre eigene Möglichkeit durchaus und vollständig erklären muss.

Gehen wir mit dieser Reflexion sogleich in ihren innersten synthetischen Mittelpunct hinein. Der Mittelpunct der vorigen Reflexion war das *absolute* Wissen, als *reines* Denken und Anschauen zugleich, dass die Freiheit der Reflexion ihrem Was nach schlechthin bestimmt sey, eben durch ein *absolutes* Was. (Dies wurde ausgedrückt durch die Sätze: das Wissen muss für sich seyn schlechthin *Was* es ist, unmittelbar *weil* es ist u. s. w. (§. 19, S. 38, 39.)

Dieses Wissen reflectirt sich nun selbst, *als* ein Wissen, und als ein absolutes; d. h. keinesweges, es ist eben äusserlich für sich, so wie es für uns in unserer wissenschaftlichen Reflexion des vorigen §. war, und es wird nun dazugesetzt und versichert, dass es absolut sey, — wie wir freilich vorläufig thaten; — sondern es selber durchschaut sich innerlich seinem Einheits- und Theilungsgrunde nach, und um dieses Wissens des Einheitspunctes willen *ist* es absolut und *weiss* sich als absolut in dieser Reflexion. So wurde in dem aufgezeigten Wissen die Reflexion, als Act, schlechthin und unabhängig von ihrer materialen Bestimmtheit gesetzt, und hinwiederum von einer anderen Seite die Bestimmtheit derselben unabhängig von dem Acte gesetzt, und absolut gewusst, dass diese, also auseinanderliegenden Glieder, doch nicht an sich ein zwie-

faches seyen. Da aber der Einheitspunct nicht gewusst wurde, in welchem sie zusammenfallen, — ohnerachtet sie in einer anderen Rücksicht, welche hier für sich bleibt, immer auseinanderfallen mögen, — so durchdrang und erfasste dieses Wissen, welches an sich selbst wohl richtig seyn mag, in der That sich nicht und *war* wohl absolutes Wissen, aber nicht *für sich.*

Der letzte Grund des Actes, der als Act freier Reflexion eben absolut bleiben muss, ist seine ***Möglichkeit,*** die in der absoluten *Form* des Wissens, für sich zu seyn, liegt; der Grund der *Bestimmtheit* der Reflexion ist die ihr vorausgehende *absolute* Bestimmtheit: der Grund der absoluten Einheit beider wird eingesehen, heisst: es wird eingesehen, dass der Act jener Reflexion gar nicht möglich (mithin auch wohl nicht wirklich) ist ohne die absolute Bestimmtheit, die erste Grundlage und ursprünglicher Entzündungspunct alles Wissens ist.

§. 21.

Der Mittelpunct der gegenwärtigen Synthesis war das absolute (alles eigentliche Wissen umfassende und selbst bestimmende, also über dasselbe hinausgegangene) Wissen: es hatte sich ergeben, dass das Wissen *formaliter* nur frei seyn könne, sich durchaus aus sich selbst erklären und in sich begründen müsse, und ausserdem gar nicht möglich sey. Zufolge seiner Unmittelbarkeit aber und der davon unabtrennlichen ursprünglichen Bestimmtheit, die in ihrer Unendlichkeit nur durch *Denken* fixirt, unterschieden zugleich und bezogen werden kann, ist es ein bestimmtes nothwendiges Denken, mit welchem das Wissen anhebt und welches nach dem gegenwärtigen Zusammenhange kein anderes seyn kann, als eben das absolute Denken und dadurch *nothwendig* Machen (denn absolutes Denken und Nothwendigkeit sind ja Eins) der Freiheit selbst. So ist es unmittelbar gedacht in Rücksicht dessen, dass es ist ein Wissen; factisches Seyn des Denkens. In der höheren Reflexion aber wird es erkannt, als durch absolute Freiheit erzeugt, durch Fixirt- und Gebundenseyn der ursprünglichen Freiheit in einer unmittelbaren Bestimmtheit und zugleich als freies

Hinausschreiten über dies separable Bestimmte, um es (denkend) zu beziehen: als Einheit also des Gebundenseyns und des Darüberhinausgehens, des *Seyns* und der *Freiheit.* (Der formale Unterschied zwischen absolutem Seyn und factischem Seyn werde wohl festgehalten; da beide Bestimmungen auf Ein Glied (das Denken) übertragen sind, beides also nur verschiedene Ansichten Eines und desselben sind.)

Aber — so argumentiren vorläufig wir — wenn durch jenes absolute Gesetz alles Wissen bestimmt ist, so muss ja selbst das Wissen von diesem Gesetze — als ein Wissen, mit dem etwas Anderes im Wissen zusammenhängen soll, — durch dasselbe bestimmt seyn: dieses Wissen muss insofern sich selbst als durch Freiheit factisch erzeugt oder erleuchtet ansehen; oder, was dasselbe heisst, in und für sich so seyn. (Jeder sieht, dass das in der von uns vollzogenen Reflexion, wie es scheint, aus sich herausgegangene Wissen hierdurch wiederum in sich selbst einkehrt, oder dass es nur eine doppelte Ansicht dieses sich selbst umfassenden und bestimmenden Wissens, als eines *äusseren* und als eines *inneren,* giebt, und dass wohl im Einheitspuncte dieser Duplicität, im Schweben zwischen beiden Ansichten der eigentliche Focus des absoluten Bewusstseyns liege. — Dies lässt sich von verschiedenen anderen mittelbaren Seiten vorstellen. Z. B.: das Denken, dass das vorliegende Wissen durch Freiheit erzeugt sey, da ja alles Wissen nur dadurch erzeugt werden könne, ist, so wie wir es aufgestellt haben, factisch selbst ein freies Denken, ein Unterordnen eines Besonderen unter eine allgemeine Regel. Sonach muss die Regel in dem freien Denken doch vorkommen und ihm zugänglich seyn. — Im freien Denken aber heisst: im frei erzeugten factischen Denken, — so dass dies sich selbst dabei voraussetzte. —

Oder: ich soll auf das vorausgesetzte Wissen mit Freiheit — die Freiheit übertragen; so muss ich ja *dies* schon im freien Wissen haben. Kurz immer ist es der schon im Aufsteigen vorgekommene Satz: um mein Wissen mit Freiheit auf etwas zu richten, muss ich ja selbst von dem, worauf ich es richte, schon wissen; und um von diesem zu wissen, muss ich selbst

die Freiheit darauf gerichtet haben, und so ins unendliche, welcher unendliche Regress eben durch eine hier aufzuzeigende Absolutheit aufgehoben werden muss.)

Es versteht sich, dass die Behauptung nicht nur für den Mittelpunct des Wissens, sondern eben, vermittelst desselben und von ihm aus, für alle seine Synthesen gilt.

Gehen wir an die Exposition dieses Wissens im Mittelpuncte. Das Wissen, dass das Wissen *formaliter* frei sey, soll in sich selbst seyn. Dann ist zuvörderst, — dass wir von diesem, als dem leichtesten Puncte anheben, — die Freiheit *in sich selbst* und ruht auf sich: sie schaut sich an, oder — was dasselbe heisst, da nur das auf sich Ruhen oder die Innerlichkeit der Freiheit Anschauung heisst: — die Anschauung steht, es wird eben schlechthin angeschaut, — welches ein Schweben des Wissens in der unbedingten Separabilität (noch ununterschiedenen Unendlichkeit) giebt.

Nun soll jedoch die Anschauung hier nicht überhaupt *seyn,* sondern sich setzen als *formaliter* frei, das *Dass* dieses Seyns schlechterdings in sich selbst enthaltend; und diese formale Freiheit der Anschauung — denn dies ist ja unser Zweck — soll sich selbst anschauen. Wie dies ausfalle, können wir eben nur bei der Anschauung selbst erkunden. (Wie vermöchten wir dies wohl ohne Phantasie? Diese giebt die Materie. Aber das Denken fehlt nicht, denn wir phantasiren ja nicht willkürlich und ins Leere hin, sondern wir richten unsere Phantasie auf den bestimmten Punct der Untersuchung.)

Jeder ohne Zweifel findet es so: Die ins unbestimmte Separable aufgelöste und zerfliessende Freiheit muss, um Anschauung zu werden, in Einen Punct sich zusammenfassen und in ihm sich ergreifen (verdoppeln), eben *für* sich seyn. Hierdurch kann sie erst sich zum Lichtpuncte bilden, und nun *aus* sich das Licht über das unbestimmte Separable verbreiten.

Ich sage: in diesem Einheitspuncte geht sie sich selbst erst, als Licht, auf; von diesem aus geht ihr sonach, nicht nur über das Separable, wie ich soeben sagte, sondern auch über die beiden Ansichten des Separablen ein Licht auf. Diese sind, theils ein in sich selbst Zerfliessen, theils ein in sich selbst

Erfassen und Gehaltenseyn des Lichts, das letztere von einem Centralpuncte aus, der im Zerfliessen eben nicht ist. Man muss daher von diesem Standpuncte aus sagen: der Focus dieser Anschauung der formalen Freiheit liegt weder in dem Centralpuncte (als von sich *durchdrungenem*), noch in den beiden qualitativen *terminis* desselben (als dem *durchdringenden*), sondern *zwischen* beiden. Inwiefern das Licht sich in einem solchen Einheitspuncte durchdrungen hat, und eben diese Durchdrungenheit und die von der Anschauung derselben unzertrennliche Mannigfaltigkeit, als eben aus dem *Einheits*puncte durchdrungen, anschaut: so ist das Licht *factisch* und die formale Freiheit, das *Dass,* unmittelbar gesetzt. Inwiefern es aber, eben um, ihn *durchdringend,* sich anzuschauen, das nun deswegen in ein Unendliches ohne Einheit zerfliessende Mannigfaltige anschaut, vernichtet es und hebt auf das Factische; und dieses absolute Schweben zwischen Setzen des Factums und Vernichten desselben (Vernichten, um es setzen zu können, Setzen, um es vernichten zu können) ist von Seiten der Anschauung der eigentliche Focus des absoluten Bewusstseyns. (Beides vereinigt exemplificirt sich in jeder Anschauung: das Anschauen des bestimmten *Hier* und *Jetzt* ist ebenso Vernichten der unbestimmten Unendlichkeit des Räumlichen oder Zeitlichen, als beides doch im Hier und Jetzt mitgesetzt und umgekehrt das jedes Hier und Jetzt Vernichtende ist. Das Anschauen des bestimmten *Diesen* (= X) hebt dies X (Baum) aus der unendlichen Reihe aller anderen Dieser (Bäume und Nicht-Bäume) heraus und vernichtet diese daran, wie doch umgekehrt diese, um X *als* solches anzuschauen, d. h. von ihnen zu unterscheiden, darauf mitbezogen, also mitgesetzt seyn müssen u. s. w.)

Nun ist hierbei weiter anzumerken, dass hier die Quantität, eben das unendlich Separable, unmittelbar an die Qualität geknüpft und als unzertrennlich mit ihr vereinigt aufgewiesen ist, wie dies in der Erörterung des Begriffs des absoluten Bewusstseyns ohne allen Zweifel geschehen musste. Nemlich diese formale Freiheit, die hier zur Anschauung wird, — was ist sie denn Anderes, als die *absolute Qualität* des Wissens,

äusserlich; und die *Anschauung* dieser formalen Freiheit selbst — was ist sie, als absolute, aber *innerliche,* (Für-) Qualität des Wissens, *als* eines Wissens? Und da fand sich denn — in der Anschauung eben selbst, und anderswo kann es sich nicht finden, da die Anschauung ja absolute Anschauung und absolut nur Anschauung ist, — dass die formale Freiheit sich nur anschaue, als Zusammenziehen eines verfliessenden Mannigfaltigen *möglichen* Lichtes zu einem Centralpuncte, und Verbreiten dieses Lichtes aus diesem Centralpuncte über ein nur dadurch gehaltenes und factisch erleuchtetes Mannigfaltige.

(Die Quelle aller Quantität liegt daher nur im *Wissen,* und zwar im eigentlichen Wissen im engeren Sinne, in dem sich selbst als ein solches begreifenden Wissen. Jeder kann diesen Satz einsehen, der nur mit seinem Wissen an sich selbst ins Reine, Klare und Feste kommt; und dies verbreite dann abermals Licht über den transcendentalen Idealismus — und über Carricaturen desselben! Das absolut Eine existirt nur in der Form der Quantität. Wie kommt es denn in diese Form? Das sehen wir hier. — Wie kommt es in das Wissen selbst, das qualitative, um sodann in seine Form der Quantität zu treten? Davon nun.)

§. 22.

Das absolute Seyn ist bekanntlich im absoluten Denken (§. 17). Dieses wäre in das freie Wissen eingetreten, hiesse: die (§. 21 geschilderte) Anschauung, in ihrer unmittelbaren Facticität und in ihrem zugleich gesetzten Vernichten dieses Factischen, wäre (eben darum) mit dem Denken völlig Eins; und zwar im Wissen selbst: d. h. dies würde gewusst und absolut gewusst.

Was ist nun dies für ein Bewusstseyn? Offenbar ein *vereinigendes,* eben der absoluten Anschauung der formalen Freiheit, sodann ein absolutes Herausgehen aus dieser Anschauung zu einem Denken, wenn man im Standpuncte der Anschauung steht. Also kurz: ein sich selbst Erfassen des Wissens, als hier zu *Ende* und absolut fixirt. Es *denkt* sich nur, indem es

sich also *fasst;* es geht aus sich heraus nur, indem es hier sein *Ende* fasst, also — eben sich ein *Ende* setzt.

Die Erscheinung davon ist das Gefühl der *Gewissheit,* der *Ueberzeugung*, als absolute Form des Gefühls: sie ist zugleich gesetzt mit dem Sichsubstantialisiren des Wissens, mit dem Ausdrucke, dass irgend ein Mannigfaltiges (worin dieses bestehe, darüber bitte ich nicht vorzugreifen,) *sey,* schlechthin sey. —

Diese, also in sich verlaufende formale Freiheit ist der absolute Grund alles Wissens, als solchen, — für uns, als Wissenschaftslehrer; und — denn dies ist der Inhalt unserer Synthesis — *für sich.* Sie ist absolut für sich, heisst: diese Freiheit und das von ihr erzeugte Wissen wird gedacht, als alle Freiheit und alles Wissen schlechthin: es wird eben *gedacht,* als Ruhen in einer absoluten Einheit. Das Wissen umfasst, vollendet und umschliesst sich selbst in diesem Denken: *als* das Eine und ganze Wissen. — Offenbar ist, wenn wir Denken und Anschauung als zwei besondere denken, ihre Vereinigung durchaus *unmittelbar* und *absolut:* es ist das absolute Wissen selbst, das aber als solches nicht weiter von sich weiss, noch wissen kann, — es ist mit Einem Worte das unmittelbare Gefühl der *Gewissheit* (d. i. Absolutheit, Unerschütterlichkeit, Unveränderlichkeit) des Wissens. (Es ist hier abermals die absolute Vereinigung der Anschauung und des Denkens, worin die Grundform des Wissens bestand, und diese zwar — im Seyn des Wissens selbst — genetisch sich erklärend.)

(Um diesen Satz, der, um in solcher Einfachheit unmittelbar evident zu seyn, etwa Schwierigkeit machte, weiter zu vermitteln, bedenke man dies. Oben hiess es (§. 21. S. 45.): die Freiheit soll sich auf etwas, als bestimmt vorausgesetztes, richten; um aber diese Richtung darauf auch nur nehmen zu können, muss sie von ihm schon wissen, welches sie nur durch Freiheit kann, wobei abermals ein Bestimmtes vorausgesetzt würde, und wir an einen unendlichen Progress gewiesen wären. Dieser Progress ist jetzt aufgehoben (vergl. S. 44. Ende). Die Freiheit bedarf keines Punctes ausser ihr, nach dem sie die Richtung nehme: sie

selbst in und für sich ist das höchste Bestimmte (nachmaliges Materiale alles Wissens) und wird, als sich selbst genügend, *absolut* gesetzt. —

Oder: — da das Wissen von vorn herein immer betrachtet worden, als die Zusammenfassung eines unbedingten Mannigfaltigen, so hinge das Wissen vom Wissen eben davon ab, dass man wüsste, man habe den durchaus unvertilgbaren Einheitscharakter aller, in übrigen Rücksichten unendlich verschieden seyn könnender besonderer Acte des Wissens aufgefasst. Aber wie kann man dies wissen? Durch Betrachtung und Analyse des Besonderen nicht, denn diese wären nie vollendet. Also dadurch, dass man dem Besonderen eben durch diese Einheit gleichsam ein Gesetz vorschriebe, wie allein es seyn könnte. Hier ist nun von absolutem Wissen, also von der Einheit aller besonderen Bestimmungen des Wissens (und seiner Objecte, welches dasselbe ist) die Rede. Diesem müsste ein Gesetz vorgeschrieben werden, indem es als Eines, sich selbst gleiches, ewiges, unveränderliches, *von* sich selbst erkannt und so in die eigene Einheit zusammengefasst würde. Dies ist hier und auf die angezeigte Weise geschehen.)

Auf diese Art also ist das Seyn mit dem Wissen verbunden, indem das Wissen selbst sich als ein absolutes und unveränderliches Seyn (ein Seyn, was es ist, in dem es ursprünglich sich fixirt findet) auffasst.

— Offen liegt hier der Wendepunct und Zusammenhang mit dem früheren Raisonnement: er liegt zwischen *Freiheit* und *Nichtfreiheit*. Die Freiheit (immer die formale — mit der materialen oder quantitativen — innerhalb der Quantität, welche letztere hier selbst durch die erstere herbeigeführt ist, — haben wir es in diesem ganzen Abschnitte nicht zu thun) ist selbst *nichtfrei*, d. i. sie ist gebundene Freiheit, diese in Form der Nothwendigkeit, — wenn einmal ein Wissen ist. — Möglichkeit des Wissens allein durch Freiheit, Nothwendigkeit derselben fürs wirkliche Wissen: dies ist der Zusammenhang mit dem Obigen. Die Aufgabe ist gelöst, und der Mittelpunct der vorigen Synthesis selbst ins Wissen aufgenommen, d. h. der Mittelpunct der jetzigen aufgestellt. Das Wissen ist in sich

selbst zu Ende: es umfasst sich und ruht auf sich selbst *als* Wissen.

§. 23.

Wie wir im vorvorigen §. argumentirten, ebenso auch hier. Die, alles factische Wissen anhebende (weil nur sie ihm ein *Für,* einen Lichtpunct ertheilt) formale Freiheit wurde im vorigen gedacht, als absolute Möglichkeitsbedingung alles Wissens oder als, das Wissen seinem Wesen nach bindende Nothwendigkeit. Dieses Denken, das Freiheit und Nothwendigkeit verschmelzende, muss *für sich* seyn, selbst in sich zurückkehrendes Wissen werden. Selbst dieses, alles factische Wissen durchdringende und erfassende Wissen geht somit wieder aus sich heraus, um sich selbst in sich zu construiren (so wie im vorvorigen §. das factische Wissen aus sich herausging, um eben zu dem gegenwärtig aufgezeigten Erfassen desselben in seinen Möglichkeitsgründen aufzusteigen. Es ist eine Triplicität, wie jeder nun sehen kann, und die jetzige Synthesis ist wieder eine Synthesis der letzten und der vorletzten.).

Wir gehen in den Mittelpunct derselben hinein, wie wir hier wohl müssen, da wir (der Kürze halber) gar keine Nebenglieder aufgestellt. Es ist gar nicht die Frage und nicht Object unserer neuen Synthesis, wie in dem vereinigenden Wissen von dem formalen Freiheitsacte gewusst werde, denn dieser ist die absolute Anschauung selbst und hebt das factische Wissen schlechthin aus sich selbst und durch sich selbst an; sondern wie von der Nothwendigkeit gewusst werde, und zwar eben schlechthin, und unabhängig von ihrer im vereinigenden Denken geschehenden Uebertragung derselben auf die formale Freiheit.

Nothwendigkeit ist absolute Gebundenheit des Wissens oder absolutes Denken, welches daher alle Beweglichkeit, Sichlosreissen und Ausgehen von sich selbst, um nach einem *Weil* nur zu fragen, schlechthin abschneidet, und schlechthin nicht ist, was es ist, wenn dies hinzutritt. Nun soll diese in einem Wissen auf die Anschauung übergetragen werden; sie muss daher doch in ihm vorkommen, die Form des *Für* annehmen,

also sich anschauen und dergl. Aber in der Anschauung, was in ihr ist, schlechthin *weil* es ist: mithin nicht mehr bloss, schlechthin *was* es ist.

Daher könnte diese Anschauung sich selbst nicht anschauen, zu keinem Wissen ihrer selbst sich erheben, sondern sie vernichtete ihre Form schlechthin durch ihre Materie, und wir erhielten ein *Wissen* oder — da wir hier überhaupt von Formen reden — die *Form* eines (vielleicht anderen, späterhin aufzuzeigenden) Wissens, das sich schlechthin nicht als Wissen setzt, sondern als (formales, versteht sich) *Seyn* und als *absolutes, auf sich selbst ruhendes Seyn*, aus welchem nicht herausgegangen, noch nach einem *Weil* gefragt werden kann, das da auch nicht selbst aus sich herausgeht, sich erklärt oder ein Wissen für sich ist, oder irgend etwas der Art, was man dem Wissen zuschreiben könnte.

Der eigentliche Focus und Mittelpunct des absoluten Wissens ist hiermit gefunden. Er liegt nicht im Sichfassen als Wissen (vermittelst der formalen Freiheit), auch nicht in dem Sichvernichten am absoluten Seyn, sondern schlechthin *zwischen beiden,* und keines von beiden ist möglich, ohne das andere. Es kann sich schlechthin nicht fassen als das *absolute* (und davon lediglich ist ja hier die Rede, d. i. als das Eine, ewig sich gleiche, unveränderliche), ohne sich als nothwendig anzusehen, also in der Nothwendigkeit sich zu vergessen; und es kann die Nothwendigkeit nicht *fassen,* ohne eben überhaupt zu fassen, also sich für sich zu erschaffen. Es schwebt zwischen seinem Seyn und seinem Nichtseyn, wie es wohl muss, da es seinen absoluten Ursprung zugleich *wissend* in sich trägt. (Das Reinholdsche Denken als Denken: — wäre er aber auch zu diesem Denken, als dem absoluten einfachen Seyn, durchgedrungen, wie weiss er denn davon, wie kann er Rechenschaft geben von der Genesis dieses Begriffes *für ihn?*)

§. 24.

Der Mittel- und Wendepunct des absoluten Wissens ist ein *Schweben* (§. 23.) zwischen Seyn und Nichtseyn des Wissens, und eben damit zwischen nicht absolut Seyn und abso-

lut Seyn des Seyns; indem das Seyn des Wissens die Absolutheit des Seyns aufhebt und das absolute Seyn die Absolutheit des Wissens. Stellen wir uns in diesem Standpuncte durch eine schärfere Unterscheidung des Seyns des Wissens und des absoluten Seyns noch fester.

Um bei einem dieser Glieder anzuknüpfen, welches hier ganz willkürlich ist: — das Wissen kann sich nicht fassen, als ein *Wissen* (nicht meinen und wähnen als ein ewig sich gleiches und unveränderliches), ohne sich als nothwendig anzusehen, sagten wir. Nun aber ist das Wissen seinem Seyn (Daseyn, Gesetztseyn) nach durchaus nicht nothwendig, sondern durch absolut formale Freiheit begründet, und hierbei muss es ebenso, als bei dem Obigen, sein Bewenden haben.

Was ist denn das nun für ein verschiedenes Seyn des Wissens, in Rücksicht dessen es einmal nothwendig ist und nicht frei, ein anderesmal frei und nicht nothwendig? — Nun ist diese Nothwendigkeit freilich hier keine andere, als die der *Freiheit* (wie es denn auch nie eine andere geben wird: vgl. §. 22.); aber immerhin doch Nothwendigkeit, Gebundenheit derselben. Daher wird diese Schwierigkeit sehr leicht sich also lösen: *Wenn* einmal ein Wissen ist, so ist dasselbe nothwendig frei (gebundene Freiheit); denn in der Freiheit besteht eben sein Wesen. *Dass* aber überhaupt eins sey, hängt nur ab von absoluter Freiheit, und es könnte daher ebensowohl auch keines seyn. Wir wollen annehmen, diese Antwort sey richtig und sehen, wie sie selbst *möglich* ist. (In dieser Untersuchung wird sich ohne Zweifel zugleich zeigen, dass sie richtig und nothwendig ist.)

Das Wissen wurde in dieser Antwort gesetzt, als seyn könnend oder auch nicht (*zufällig*, nennen wir dies). Beschreiben wir dieses Wissen.

Offenbar wird in ihm die Freiheit (die formale, mit der allein wir es hier zu thun haben, der Grund des *Dass*) *gedacht*, nicht *angeschaut*, als sich in sich selbst vollziehend; denn dann *ist* das Wissen; — gedacht, sage ich, und in ihr, als dem höchsten Standpuncte, geruht: — und zwar wird sie gedacht, wie sich versteht, als *Freiheit*, Unentschiedenheit des

Dass, Indifferenz in Rücksicht darauf, verschmelzendes *Seyn* oder *Nichtseyn*, reine Möglichkeit, als solche, als Position für sich, durch welche der Act weder gesetzt wird, — denn er wird zugleich aufgehoben, — noch aufgehoben, — denn er wird zugleich gesetzt; der vollkommene Widerspruch, schlechthin als solcher. (Wir suchen hier Alles im Wissen auf, denn wir lehren Wissenschaftslehre. So war das absolute Seyn uns durchaus Nichts, als das absolute Denken selbst, die Gebundenheit und Ruhe in sich, die nie aus sich herausgehen kann, das schlechthin Unvertilgbare im Wissen. In ihm vernichtete sich die Anschauung (§. 23.). So ist die absolute Freiheit hier die absolute Nichtruhe, Beweglichkeit ohne festen Punct, das Zerfliessen in sich selbst; hier vernichtet daher das Denken sich selbst: — der oben angedeutete absolute *hiatus* und *saltus* im Wissen, der schlechthin bei aller *Freiheit* und allem *Entstehen*, somit bei aller *Wirklichkeit* aus der Nothwendigkeit, vorkommt. Es ist klar, dass durch ein solches positives Nichtseyn seiner selbst das Wissen zum absoluten Seyn hindurchgehe. Dass es allein und für sich Nichts ist, ist freilich klar und wird zugestanden; wie denn keines der Glieder, das wir hier aufstellen, für sich ist. Es ist ja eben ein Wendepunct des absoluten Wissens.

Zu allem Anderen, als zu diesem, können sich die logisch gewöhnten Denker erheben. Sie hüten sich vor dem *Widerspruche.* Wie ist denn aber nun der Satz ihrer Logik selbst, dass man keinen Widerspruch denken könne, möglich? Da müssen sie den Widerspruch doch auf irgend eine Weise angefasst, gedacht haben, da sie seiner Meldung thun. — Hätten sie sich doch nur einmal ordentlich befragt, wie sie zum Denken des *bloss* Möglichen oder des Zufälligen (des nicht Nothwendigen) kommen, und wie sie dies eigentlich machen? Offenbar springen sie da durch ein Nichtseyn, Nichtdenken u. s. f. *hindurch* — in das schlechthin Unvermittelte, aus sich Anfangende, Freie, in das seyende Nichtseyn, — eben obiger Widerspruch, als gesetzter.

Aus jenem Unvermögen erwächst nun bei consequentem

Denken nichts Anderes, als die völlige Aufhebung der Freiheit, der absoluteste Fatalismus und Spinozismus.)

Nun ist aber ferner, wie aus dem Obigen bekannt, dieses Denken der formalen Freiheit nur unter der Bedingung möglich (wie *wir* indessen sagen, das absolute Wissen, aber fürjetzt sagen zu lassen uns sehr hüten wollen), dass die formale Freiheit, oben beschriebener Weise, sich selbst *innerlich* vollziehe. Dieses Vollziehen wird nun im gegenwärtigen Zusammenhange gleichfalls gedacht; denn die ganze Stimmung des Wissens, die wir hier betrachten, ist ja ein *Ruhen* und Gebundenseyn an sich. Hierdurch wird nun die unten liegende Anschauung, für das ruhende Denken nemlich, selbst zu einem *Seyn* (Zustande), zu einem, ob es gleich Agilität in sich ist und bleibt, doch eben das Denken Bindenden, indem es dasselbe aus dem Schweben zwischen Seyn und Nichtseyn, wie es in der reinen Möglichkeit war, zum positiven Seyn fixirt. — Zuvörderst tritt hier Subjectivität und Objectivität, ideale und reale Thätigkeit des Wissens ein, welches sehr anschaulich ist. Die Duplicität entsteht aus dem Denken, das von der reinen Möglichkeit herkommt, und aus der Anschauung, welche absolut sich aus sich selbst erzeugt (aus der *vollzogenen* Freiheit), und als ein neues Glied hinzutritt.

Die Anschauung ist als Anschauung, eben als das, was sie *ist*, nur inwiefern sie für sich mit absoluter Freiheit vollzogen wird. Diese Freiheit aber ist gesetzt in dem Denken, dass der Act ebensowohl auch nicht seyn könnte: nur diesem zufolge ist er eben *Act*, und da er nichts Anderes ist, ist er überhaupt nur. Hier sonach schon finden wir durch eine leichte und überraschende Bemerkung Anschauung und Denken in einer höheren Anschauung unzertrennlich vereint und Eins nicht möglich ohne das Andere: so dass das Wissen (im engeren Sinne, das eigentlich und als solches sich setzende Wissen) nicht mehr in der blossen Anschauung und ebensowenig im blossen Denken, sondern in dem Verschmelzen beider besteht, dass vereinigt ist die Form und die Materie der Freiheit, ebenso die Wirklichkeit und die Möglichkeit, indem die Wirklichkeit, wie es ja seyn musste, Nichts ist als die Position der Möglich-

keit, und die Möglichkeit (von hier aus angesehen; denn dieselbe dürfte wohl noch eine andere Ansicht darbieten) Nichts, als die Potenz der Wirklichkeit, oder schärfer ausgedrückt, die in der Reflexion auf dem Uebergange aus ihrer Möglichkeit in die Verwirklichung festgehaltene Wirklichkeit selbst.

Steigen wir von hier aus zu einem Nebengliede, über welches nirgends soviel Licht, als in diesem Zusammenhange, sich verbreiten lässt. *Dass* überhaupt ein Wissen ist, ist zufällig; *wenn* aber einmal eines ist, so ist es nothwendig auf die Freiheit begründet; — knüpften wir oben die Rede an, und haben den ersten Theil des Satzes erörtert. In dem Wissen, welches dem letzteren zu Grunde liegt, wird offenbar von dem Wissen aus, das da setzbar (vermittelst des *Wenn*), sonst aber weder gesetzt, noch nicht gesetzt; also bloss möglich ist, über dasselbe hinausgegangen und von ihm mit absoluter Nothwendigkeit Etwas ausgesagt. Offenbar ist dieses Aussagen ein absolutes, unveränderliches, in sich selbst ruhendes Denken des Wissens, seinem absoluten Seyn und Wesen nach. Jedermann sieht, dass diese Aussage unmittelbar in dem bloss factischen Wissen, dass (etwa für dieses Mal) ein Wissen sey und dies durch absolute Freiheit zu Stande gekommen sey, nicht liegt, sondern eine durchaus andere Quelle haben muss (und hier kommen wir von einer anderen Seite zu einer noch innerlicheren und vermittelnden Beantwortung der Frage, wie ein Wissen von Nothwendigkeit möglich sey?). So gewiss nemlich das absolute Wissen (in der unendlichen Facticität des einzelnen Wissens) nur in der absoluten Form des *Fürsich* ist; geht daher jedes Wissen zugleich über sich hinaus, oder, von einer anderen Seite angesehen, es ist im eigenen Seyn schlechthin ausser sich selbst und umfasst sich *ganz*. Das *Fürsichseyn* dieses Umfassens als solchen, seine Innerlichkeit und sein absolutes auf sich selbst Ruhen, das ja, da es ein Wissen ist, - selbst nothwendig ist, ist das (eben beschriebene) Denken der Nothwendigkeit der Freiheit alles Wissens. Die reine, innere Nothwendigkeit besteht eben in diesem auf sich Ruhen und nicht aus sich Herauskönnen des *Denkens;* ihr Ausdruck ist absolutes Wesen, Grundcharakter u. dgl. (hier des Wissens): und die

äussere Form der Nothwendigkeit, die Allgemeinheit, besteht darin, dass ich schlechthin jedes factische Wissen, wie es übrigens auch von anderem verschieden sey, als factisches nur mit diesem bezeichneten Grundcharakter denken kann. Woher also alle Nothwendigkeit komme? — Aus der absoluten Einsicht in eine absolute *Form des Wissens.*

Hiermit ist eine neue Vereinigung getroffen. Die Anschauung des absoluten Wissens, *als* eines Zufälligen (mit einem so und so bestimmten factischen Inhalt behafteten), ist mit dem Denken der Nothwendigkeit — (nemlich der durch das Seyn bedingten Nothwendigkeit) — dieser Zufälligkeit vereinigt; und hierin ruht das absolute Wissen und hat seinen Grundcharakter *für* sich selbst erschöpft.

Zur Erläuterung: — es könnte einer sagen, alles Wissen (in seiner unendlichen Bestimmbarkeit, deren Quelle wir freilich noch nicht kennen, sondern nur historisch sie voraussetzen) werde aufgefasst und factisch als ein absolut sich selbst erzeugendes gefunden, welches eben aus zwei Gründen unmöglich ist (der zweite ist soeben aufgestellt). So nun verhält es sich nicht, sondern so: das Wissen ist eben die Anschauung des jetzt beschriebenen absoluten Denkens der Zufälligkeit des (factischen) Wissens. Das Wissen *ist* nicht frei und wird darum als frei gedacht; noch wird es als frei *gedacht* und ist darum frei, denn es ist zwischen beiden Gliedern gar kein Warum noch Darum, keine Verschiedenheit; sondern sein *sich frei Denken* und sein *absolutes Freiseyn* sind dasselbe. Es ist ja vom Seyn des Wissens die Rede, also von einem *Für;* von einem *absoluten* Seyn des Wissens, also von einem Für im *Denken* (Ruhen in sich), in welchem es sich völlig und bis auf die Wurzel durchdringt. —

§. 25.

Zurück in den Standpunct der vollständigen Synthesis.

Durch die sich vollziehende Anschauung wird das vorher freie, in der Freiheit selber ruhende Denken gebunden; es ist kein reines, sondern ein *reales,* factisches, bedingtes Denken, und so ist dies Denken *für* sich selbst. In dem *wirkli-*

chen Denken, als solchen, ist die formale Freiheit vernichtet; es *ist* eine Anschauung, keinesweges aber ist sie auch nicht: das Nichtseyn, welches in der formalen Freiheit mitgedacht wurde, ist hier — inwiefern nemlich das Wirkliche, nicht das bloss Mögliche, gedacht wird, — vernichtet; und eben diese Vernichtung der formalen Freiheit muss gedacht werden, wenn das wirkliche Denken sich als wirkliches, als gebundenes begreifen, es daher für sich selbst seyn soll. (Daher das Subjective und Objective, das Obere und Untere im Wissen; das unveränderlich Subjective, die ideale Thätigkeit, ist die formale Freiheit des Seynkönnens oder auch nicht, überhaupt: hier aber als aufgehobene sich anschauend: das unveränderlich Objective, Reale, ist die Gebundenheit, als solche, durch welche aber die formale Freiheit, als Indifferenz des Seyns und Nichtseyns, aufgehoben wird. (Es ist hier zugleich das Denken des Accidens, oder, was in der Wissenschaftslehre durchaus gleichbedeutend ist, das Accidens selbst erklärt. Es ist ein Denken, in welchem die formale Freiheit als aufgehoben gesetzt wird, ein gebundenes Denken, wie alles Denken, das zugleich aber für und in sich selbst als gebunden gedacht wird.)

Das Aufgestellte wird klar und fruchtbar nur, inwiefern wir es mit seinem nächsten Nebengliede vergleichen und damit verbinden.—Ich kann das Factum nicht denken als solches, ohne es zu denken, als auch nicht seyn könnend; zeigten wir oben. Auch hierin wurde Zufälligkeit gedacht, wurde formale und reale Freiheit, das Gesetztseyn der ersteren und ihr Aufgehobenseyn durch die letztere, in Einem Denken vereint, ebenso wie hier. Ist beides nun Eins und ebendasselbe oder ist es verschieden? Je ähnlicher es ist, desto nothwendiger ist es, beides zu unterscheiden, und desto fruchtbarer ist die Unterscheidung. Ich sage nemlich: es ist beides durchaus nicht dasselbe.

Jenes frühere Denken geht nemlich vom Denken der Freiheit aus, ruht in diesem Nichts und Widerspruche der reinen Unentschiedenheit (§. 24), als seinem Focus, und ist daher, so wie es sich selbst innerlich fasst, wie es ja im angezeigten

Gedanken dies thut, um aus sich heraus zum Factum zu gehen, selbst nichtig, sich aufhebend und in sich zerfliessend. Somit wird auch das in dieser Stimmung denn doch gefasste Factum, das da wirklich seyn soll, ohnerachtet es auch nicht seyn könnte, auch nur gefasst, als in sich zerfliessend und unbestimmt, als die äussere Form eines Factums, ohne innere Realität und Leben, als ein Punct zwar, der aber nirgends steht, sondern in dem unendlichen leeren Raume flattert, in einem matten, leblosen Bilde: eben nur der Anfang und Versuch eines factischen Denkens und Bestimmens, mit welchem es zum wirklichen Factum nicht kommt.

(Hierüber sollte sich nun die Philosophie den Unphilosophen, wie den flachen, bloss logischen Philosophen, und überhaupt dem grösseren Publicum leicht deutlich machen können, als über ein höchst Bekanntes. Denn diese Art des Denkens ist es eben, welcher sie den grössten Theil ihres Lebens hindurch warten und pflegen, jenes leere, zerstreute Denken, wo einer sich hinsetzt, um nachzudenken, und hinterher nicht zu sagen weiss, an was er gedacht habe, noch durch welche andere Gedanken er sich eigentlich zerstreut hat. — Wie sind sie nun unterdessen? Denn existirt haben sie denn doch! Sie haben eben in dem Nichtseyn eines wirklichen Wissens, in dem Standpuncte des Absoluten geschwebt, wo es aber vor lauter Absolutheit zu gar Nichts kam.

Es wird sich eben zeigen, dass den meisten Menschen mehr als die Hälfte ihres Wissenssystemes im Absoluten stekken bleibt, und dass uns allen die ganze unendliche Erfahrung, die wir noch nicht gemacht haben, kurzum die *Ewigkeit,* und dieser zufolge eben die objective Welt, eben da liegen bleibt.)

Dagegen steht das hier aufgestellte Denken innerlich in seiner Gebundenheit selbst, ruht gleichsam, als verloren in dieser, um von ihr zu der Einsicht vom Aufgehobenseyn der formalen Freiheit in diesem Zustande erst fortzugehen. In seiner Wurzel ist es überall factisch, und erhebt sich nur von da zum Absoluten, und zwar zur blossen Negation desselben, dagegen jenes in seiner Wurzel absolut war und nur zu einem leeren Bilde eines Factums fortging.

Nun ist diese Gebundenheit bekanntlich ein Sichergreifen des Wissens, und sein Erfolg ist eben Anschauung oder Licht. An dieses daher, an den Lichtstand, ist das Denken gebunden, durch die oben beschriebene Aufhebung und Fixirung der formalen Freiheit — oder mit einem gebräuchlicheren Worte, durch die *Attention*, eben das Sichhineinwerfen, Dupliren u. s. w. Es ist daher klar, dass die formale Freiheit die *Indifferenz* gegen das Licht und die Attention ist; — sie kann sich diesem hingeben, oder auch nicht, — eben die oben beschriebene Zerstreuung des sich in sich selbst auflösenden Denkens.

Wie weiss nun das Wissen von diesem sich selbst Ergriffenhaben oder Sichhalten? Offenbar unmittelbar, eben dadurch, dass es sich als das Haltende kennt, denkt; kurz durch das *Dass* der formalen Freiheit. — Hinwiederum, wie kann das Wissen dieses *Dass* — eben die formale Freiheit — erblicken, ausser dadurch, dass es überhaupt erblickt (ein Fürsich ist)? Sein Licht ist abhängig von seiner Freiheit; aber da die Freiheit die *seinige* ist, innerlich und für dasselbe, so ist die Freiheit selbst wieder abhängig von dem Lichte, ist nur *in* ihm. Es weiss schlechthin, dass es sich hält und so die absolute Quelle des Lichtes ist — und darin besteht eben die Absolutheit des Wissens — und umgekehrt, es weiss und hat Licht nur, inwiefern es sich mit absoluter Freiheit hält (attendirt), und dieses weiss. Es kann nicht ohne Wissen frei seyn, noch wissen, ohne frei zu seyn.

Ideale und *reale* Ansicht sind durchaus vereinigt und ungeschieden: der Zustand mit dem Acte, der Act mit dem Zustande; — oder vielmehr im absoluten Bewusstseyn sind sie gar nicht geschieden, sondern schlechthin Eins.

Dieses absolute Wissen macht sich nun selbst zu seinem Objecte, zuvörderst, um sich als absolutes zu beschreiben. Dieses geschieht nach den obigen Sätzen, indem es sich aus dem Nichtseyn heraus construirt, und dieses Construiren ist selbst innerlich ein Act der Freiheit, der aber hier sich in sich selbst verliert.

Dies kann es nun begreiflich nicht, ohne zu seyn, also in irgend einer Ansicht seiner selbst festzustehen. Lasset es in

seinem Zustande, als dem Lichte, stehen, so setzt es von diesem aus den *Act*, die Freiheit, eben als Grund des Lichts; und sollte es sich in diesem Setzen wieder fassen, so wird es inne, dass es diesen Act ja nicht im Lichte erblicken könnte, ausser bei dem überhaupt ihm immanent vorausgesetzten Lichte; und es sieht sich selbst *idealistisch* an. — Oder lasset es in seiner Freiheit stehen, als dem Acte, so siehet es das Licht, als das Product desselben an, und, wenn es sich so fasst, siehet es die *ursprüngliche* Freiheit als *Real*grund des Lichts, und es schaut sich dann *realistisch* an.

Nun aber sieht es sich, zufolge der von uns aufgestellten wahren Beschreibung des absoluten Wissens, in jener, wie in dieser Weise nur einseitig an. Also nicht die eine, noch die andere Ansicht, in der Anschauung, sondern beide im Denken vereint, sind die wahre, diesen beiden entgegengesetzten Ansichten der Anschauung zu Grunde liegende Ansicht; und auf diese allein werden wir Etwas bauen können.

§. 26.

Nachdem der Begriff des absoluten Wissens nach allen Seiten erschöpft und zugleich in ihm selber gefunden worden, wie es sich selber also begreifen könne, d. h. wie Wissenschaftslehre möglich sey: steigen wir jetzt auf zu seinem eigenen höchsten Ursprunge und Grunde.

Wir haben, ausser dem zu Anfange aufgestellten Begriffe des Absoluten, während der letzteren Untersuchungen einen noch schärferen von der Form des Absoluten uns errungen: den, dass es, in Beziehung auf ein mögliches Wissen, ein reines, durchaus und schlechthin an sich gebundenes Denken sey, das nie aus sich selbst herauskam, um auch nur nach einem Warum seines formalen oder materialen Seyns zu fragen, oder ein Weil desselben, wenn es auch ein absolutes Weil wäre, zu setzen; in welchem, eben wegen dieser absoluten Negation des Weil, das *Fürsich* (das Wissen) noch nicht gesetzt ist, das also eigentlich ein blosses reines Seyn ohne alles Wissen ist, ohnerachtet wir dies Seyn in unserer Wissen-

schaft von der absoluten reinen Form des Denkens aus anschaulich machen müssen.

Das Wissen müsste daher, als *absolutes* und in seiner Ursprünglichkeit schlechthin gebundenes, bezeichnet werden als das *Eine* (in jeder Bedeutung des Wortes, deren verschiedene es freilich nur im Relativen bekommt), sich selbst gleiche, unveränderliche, ewige und unaustilgbare *Seyn schlechthin* (Gott — wenn man ihm doch ein Andenken vom Wissen und Verwandtschaft zum Wissen lassen will) und im Zustande dieser ursprünglichen Gebundenheit, als *Gefühl* = A.

Nun soll dieses Absolute doch seyn ein absolutes *Wissen;* es müsste daher *für* sich seyn, welches es bewiesenermaassen nur factisch, durch absolute Vollziehung der Freiheit, — insofern seyend, schlechthin *weil* es ist, — werden kann, aus sich selbst herausgehend, sich nacherzeugend u. dgl., welche ideale Reihe wir gleichfalls völlig erschöpft haben (= B).

Nun wird es — welches das minder Wichtige ist, aber doch nicht übergangen werden kann, — da es, als Wissen, B mit absoluter Freiheit erzeugt, aber eben *im* Wissen, — wohl auch von dieser Freiheit, als dem Grunde des Wissens, wissen (= F — B).

Ferner aber, — welches das Wichtigere ist, — soll dies B nicht bloss ein Wissen für und von sich selbst, als dem Producte der Freiheit seyn, welches, wenn es auch an sich möglich wäre (wie es doch nach allen bisherigen Erörterungen nicht ist, da das Bewusstseyn der Freiheit nur an der eigenen Gebundenheit und *von ihr aus* sich entwickeln kann), ein völlig neues, von A abgelöstes Wissen gäbe, sondern es soll der Voraussetzung nach ein Fürsich des A, in und vermittelst B seyn. B darf von dem A sich nicht losreissen und es verlieren, oder es gäbe überhaupt kein absolutes, sondern nur ein freies und zufälliges, überhaupt ein inhalt- und substanzloses Wissen.

Hieraus folgt zuvörderst ein schlechthin unmittelbarer, selbst absoluter *Zusammenhang* des A und B $\left(\begin{smallmatrix}A\\+\\B\end{smallmatrix}\right)$, der ohne B (Vollziehung der Freiheit) zwar nicht seyn würde, der aber, wenn

B ist, durchaus unmittelbar aufgeht, und in dem A selbst, nach seinem Wesen, sich zum Bewusstseyn kommt, also als *Gefühl* der Abhängigkeit und Bedingtheit gewusst wird; und in dieser Rücksicht nannten wir A oben Gefühl.

Sodann: — das Wissen B ist ein Wissen, ein *Fürsich* — heisst nun nicht mehr bloss: es ist ein durch Freiheit erzeugtes, sondern zugleich, es ist ein durch jenen absoluten Zusammenhang (+) mit dem Absoluten zusammenhangendes und dasselbe ausdrückendes Wissen. (Es tritt in der bezeichneten Exposition zu F noch A: also A—F—B.)

Wir haben also 1) ein *Fürsichseyn,* Reflexion, des absoluten Wissens, welche in sich selbst die Absolutheit (A) voraussetzt. Diese richtet sich ohne Zweifel nach ihren eigenen inneren (die *Form* des Wissens betreffenden) Gesetzen, und mit der genaueren Darstellung dieser Reflexion werden wir es zu thun bekommen.

2) A kommt sichtbar doppelt vor: theils als *allem* Wissen vorausgesetzt, die substantielle Grundlage und das ursprünglich Bindende desselben: theils im *freien* Wissen (B), in welchem A sich selber (zufolge der absoluten Form des *Fürsich,* durch das Zeichen + ausgedrückt) völlig sichtbar wird und ins Licht tritt. Wo ist denn nun der Sitz des absoluten Wissens? Nicht in A; denn dann wäre es kein Wissen: nicht in B; denn dann wäre es kein absolutes Wissen, — sondern zwischen beiden in +.

Hieraus ergeben sich folgende Sätze.

1) Das absolute Wissen $\left(\begin{smallmatrix}A\\+\\B\end{smallmatrix}\right)$ ist für sich (in B) ebenso schlechthin, *weil* es ist, als schlechthin, *was* es ist. Beides, was sich zunächst aufzuheben scheint, muss, erwiesenermaassen, beisammen bestehen können, wenn ein absolutes Wissen seyn soll. Die Art und Weise dieses Beisammenbestehens liegt im Wissen selbst; — es sind die *formalen Gesetze* des Wissens, nach denen eben ganz B = A — F — B ist. Mit anderen Worten: der ganze Inhalt (A) muss, durch Vollziehung der Freiheit vermittelt (F), in die Form des Lichtes (B) eintreten.

2) Es ist *für sich* (= F) schlechthin, *was* es ist (= A),

worin eben der Widerspruch in seiner Spitze zusammengedrängt ist, kann nur heissen: seine *Freiheit* und sein *Fürsich,* sein Wissen, ist — demnach eben *für sich* — zu Ende. Es findet in sich und durch sich sein absolutes *Ende* und seine Begrenzung: — in sich und durch sich, sage ich; es dringt wissend zu seinem absoluten Ursprunge (aus dem Nichtwissen) vor, und kommt so durch sich selbst (d. i. in Folge seiner absoluten Durchsichtigkeit und Selbsterkenntniss) *an sein Ende.*

Dies ist nun eben das grosse Geheimniss, das da Keiner hat erblicken können, weil es zu offen daliegt und wir allein *in* ihm Alles erblicken: — besteht das Wissen eben darin, dass es seinem Ursprunge zusieht — oder noch schärfer, mit Abstraction von aller Duplicität: heisst Wissen selbst — Fürsichseyn, Innerlichkeit des *Ursprunges;* so ist eben klar, dass sein Ende und seine absolute Grenze auch innerhalb dieses Fürsich fallen muss. Nun besteht aber laut aller unserer Erörterungen und des klaren Augenscheines das Wissen eben in dieser Durchdringlichkeit, in dem absoluten Lichtcharakter, Subject-Object, Ich: mithin kann es seinen absoluten Ursprung nicht erblicken, ohne seine Grenze, sein Nichtseyn, zu erblicken.

3) Was ist denn nun das absolute Seyn? Der im Wissen ergriffene absolute Ursprung desselben und daher das Nichtseyn des Wissens: *Seyn* — eben als im Wissen, und doch nicht Seyn des Wissens; — *absolutes* Seyn, weil das *Wissen* absolut ist. Nur der Anfang des Wissens ist *reines* Seyn; wo das Wissen schon ist, ist *sein* Seyn, und Alles, was sonst noch etwa für Seyn (objectives) gehalten werden könnte, ist dieses Seyn und trägt seine Gesetze. Und so hätten wir uns von afteridealistischen Systemen zur Genüge getrennt. Das reine Wissen gedacht, als *Ursprung* für sich, und seinen Gegensatz als Nichtseyn des Wissens, weil es sonst nicht entspringen könnte, ist *reines Seyn.*

(Oder sage man, wenn man es nur recht verstehen will, die absolute Schöpfung, als Erschaffung, nicht etwa als Erschaffenes, ist Standpunct des absoluten Wissens; dies erschafft sich eben selbst aus seiner reinen Möglichkeit, als das einzig ihr vorausgegebene, und diese eben ist das reine Seyn.)

Dies nemlich ist das reine Seyn für die Wissenschaftslehre, eben weil sie *Wissens*-Lehre ist, und das Seyn aus diesem als seine Negation ableitet, also eine ideale Ansicht desselben und zwar die höchste ideale Ansicht ist. Nun kann es wohl seyn, dass hier die Negation selbst die absolute Position, und unsere Position selbst in gewisser Rücksicht eine Negation ist, und dass sich in der Wissenschaftslehre, doch ihr untergeordnet, eine höchste reale Ansicht finden werde, nach der zwar das Wissen auch absolut sich selbst schafft und damit alles Geschaffene und zu Schaffende, aber nur der Form nach, der Materie nach aber nach einem absoluten Gesetze (worein sich eben das absolute Seyn verwandelt), welches Gesetz nun einiges Wissen und dadurch Seyn, als die höchste Position negirt. Reiner Moralismus, der realistisch (praktisch) durchaus dasselbe ist, was die Wissenschaftslehre formal und idealistisch.

§. 27.

1) Das schlechthin an sich selbst gebundene Denken in A lässt sich ansehen als innerlich und ursprünglich (nicht *factisch*, — welches ja durch sein Wesen geläugnet wird,) an sich gebundenes und nicht aus sich herauskönnendes. Und zwar wäre dies sein Charakter in Bezug auf ein mögliches Bewusstseyn, dessen Ursprung und Grundlage eben dies schlechthin an sich Gebundenseyn und zugleich das *Bewusstseyn* dieser Gebundenheit ist: wir haben es deshalb *Gefühl* genannt (Vgl. §. 26, 1.); — Gefühl eben von dieser Absolutheit, Unveränderlichkeit u. dgl.; woraus sich freilich für sich noch Nichts machen lässt, und das nur zum Anknüpfen dienen soll. Uebrigens wäre dies eine realistische Ansicht, wenn es überhaupt eine Ansicht wäre und seyn könnte.

2) Dies A jedoch wird, der *Form* nach durchaus unabhängig davon, in B gewusst (vgl. §. 26, 2.), — wie ein absoluter Ursprung angeschaut, woran sich eben schlechthin nothwendig in demselben Wissen — kraft seines Wesens, weil es ausserdem kein Wissen, kein Ursprung-Schauen, wäre — ein Nicht-*Seyn* des Wissens knüpft. Hier scheint A aus B entsprungen, und die Ansicht ist idealistisch.

3) Nun kommt es uns hierbei darauf an, dass dieses Wissen *innerlich* und *für sich,* und zwar unmittelbar (der Form nach) sey *absolut;* oder, welches dasselbe heisst, dass der angeschaute Ursprung sey der absolute, oder dass das Nicht-Seyn des Wissens sey das absolute (welche Ausdrücke insgesammt dasselbe bedeuten, und Einer immer aus dem anderen folgen). Es ist dies, heisst: es ist so, ohne alles Zuthun und unabhängig von der Freiheit, sonach in einem *Gefühle* der Gebundenheit; — wodurch das unter No. 1. beschriebene Gefühl der Absolutheit in das Wissen selbst einträte, und mit ihm eben das absolute A, als *reales,* von der Freiheit selbst unabhängiges, ausmachte, wodurch die realistische und die idealistische Ansicht durchaus vereinigt wäre; ein Seyn daständе, das schlechthin in der Freiheit vorkommt, eine Freiheit wäre, die schlechthin *aus* dem Seyn entspringt (es ist die moralische Freiheit: Erschaffung, die sich eben als absolute Erschaffung unmittelbar aus Nichts erfasst), beides also — und mit ihm das Wissen und das Seyn, — vereinigt wäre.

Zur Erklärung: — a. Im wirklichen Wissen ist es das, irgend ein bestimmtes Wissen begleitende Gefühl der Gewissheit, als Princip der Möglichkeit alles *Wissens.* (Man lese darüber meine Sittenlehre nach.) Offenbar ist dies schlechthin unmittelbar; denn wie wollte ich je schliessen im mittelbaren Wissen, dass Etwas gewiss sey, ohne eine Prämisse vorauszusetzen, die *schlechthin* gewiss ist? (Wo soll sonst das Folgern anheben, oder soll absolute Unvernunft vor allem Verstande seyn?) Was ist nun dieses Gefühl seinem Inhalte nach? Offenbar Bewusstseyn einer Unveränderlichkeit (eines absoluten an sich Gebundenseyns) des Wissens, von der man wohl das *Dass* weiss, in Absicht eines Warum und Weil aber sich in das absolute Nichtseyn des Wissens (= dem absoluten Seyn — hier *So*-Seyn) verliert.

In der Gewissheit sonach (= dem *Fürsich* der Absolutheit des Wissens) fällt ideales und reales, absolute Freiheit und absolutes Seyn, oder Nothwendigkeit, schlechthin zusammen.

b. Das *Fürsichseyn* des absoluten Ursprungs ist absolute Anschauung, Lichtquelle, oder absolut *Subjectives;* das daran sich nothwendig anschliessende Nichtseyn des Wissens und

absolute Seyn ist absolutes Denken, — Quelle des *Seyns* im Lichte, also, da es im Wissen doch ist, das absolut *Objective. Beide* fallen zusammen im unmittelbaren Fürsich der Absolutheit. Dieses also ist das letzte Band zwischen Subject und Object, und die ganze hingestellte Synthesis ist die Construction des reinen, absoluten Ich. Dieses Band ist sichtbar die Quelle alles *Wissens,* d. h. aller Gewissheit, — woher es denn kommt, dass in dem bestimmten Falle dieser Gewissheit oder Wahrheit das Subjective mit dem Objectiven, „die Vorstellung mit dem Dinge," schlechthin übereinstimmt. Es ist dies nur eine Modification der nachgewiesenen Grundform alles Wissens. (Es ist daher — diese kritische Bemerkung ist nur für diejenigen bestimmt, welche vom Betreffenden ohnehin wissen und so weit in der Wissenschaft sind, um dadurch in die Irre geführt werden zu können, für die Anderen wird eine solche Differenz höherer Denker zur müssigen Anekdote, — es ist daher sehr verfehlt, das Absolute als Indifferenz des Subjectiven und Objectiven zu beschreiben, und es liegt dieser Beschreibung die alte Erbsünde des Dogmatismus zu Grunde, dass das absolut Objective in das Subjective eintreten soll. Diese hoffe ich nun im Vorhergehenden in ihrer Wurzel ausgerottet zu haben. Wären Subjectives und Objectives ursprünglich indifferent, wie in aller Welt sollten sie je different werden, so dass nun einer hintreten und sagen könnte, sie, diese *beiden*, von denen, als Differenten, er ausgeht, seyen im *Grunde* indifferent? Ob denn die Absolutheit sich selbst vernichtet, um zur Relation zu werden? Dann müsste sie ja eben absolut Nichts werden, wie sie es denn in dieser Gestalt allerdings wäre, wie sie in der That der Widerspruch ist, den wir oben, nur in einem anderen Zusammenhange, aufstellten; so dass vielmehr dieses System, statt absolutes Identitätssystem, absolutes Nullitätssystem heissen sollte. Im Gegentheile sind beide absolut different, und in ihrem Auseinanderhalten eben, vermittelst ihrer Vereinigung in der Absolutheit, besteht das Wissen. Fallen sie zusammen, so ist das Wissen vernichtet und mit ihm sie selbst; — es ist dann überhaupt eitel Nichts.)

4) Der Ursprung ist für sich ein absoluter, aus dem und über welchen nicht hinausgegangen werden kann, — sagten wir. Er also würde in diesem Fürsich unveränderlich seyn, doch ist er ihm vorausgesetzt. Aber er ist nicht in ihm, ausser inwiefern er mit absolut formaler Freiheit (wie wir sie kennen, die da seyn kann oder nicht) vollzogen wird; er wird nicht angeschaut, er mache sich denn; er macht sich nicht, ohne eben angeschaut zu werden: — welcher Unterschied des Subjects und Objects hier jedoch der Strenge nach zu einer Einheit des Subjects vernichtet werden muss — eben zu einer *Innerlichkeit* des Ursprunges; — und er ist nicht angeschaut, ausser inwiefern diese Freiheit als solche eben selbst für sich ist, als in sich entspringend (sich vollziehend) angeschaut wird.

Reflectire ich auf Letzteres, so erscheint das Wissen seinem Seyn überhaupt nach als zufällig, seinem Inhalte nach aber, welcher eben nichts Anderes ist, als dass das Wissen absolut sey, als nothwendig. Hieraus ergiebt sich der doppelte Satz: Dass überhaupt ein Wissen sey, ist zufällig; dass es aber, wenn es ist, *so* sey, nemlich ein auf sich selbst ruhendes Wissen — *Für*sichseyn des Ursprunges und eben darum Nicht-Seyn (d. h. Anschauung und Denken in Einem Schlage), ist schlechthin nothwendig.

Was ist nun jenes *Seyn* des Wissens (innerlichst; nicht nach den äusseren Merkmalen, die wir aber schon zur Genüge kennen lernten), und was ist im Gegentheil dieses *So*seyn (Bestimmung) des Wissens? Das Erste, wie alles Seyn, eine *Gebundenheit* des Denkens, aber des freien; das Letztere — eine Gebundenheit des nichtfreien, sondern absolut in seinem eigenen Ursprunge schon gebundenen Denkens. Also das freie Denken ist nur das formale, Lichtentzündende, nicht das Erzeugende des Materialen, des *So*seyns; dies ist jenem vorauszusetzen.

Nun ist aber Beides durchaus dasselbe: der Unterschied ist nur, dass in dem letzteren auf die Freiheit reflectirt, und Alles von ihr aus und aus ihrem Standpuncte angesehen wird; in dem ersteren darauf nicht reflectirt wird, noch reflectirt werden kann: daher hier das Wissen sich von sich selbst

trennt, indem es im höheren sich nicht voraussetzt, sondern sich erzeugt, im niederen sich für sich selber voraussetzt.

Wir stehen bei einem sehr wichtigen Puncte. Der Grundsatz aller Reflexion, die ja eine Disjunction und ein Gegensatz ist, hat sich ergeben: Alles Wissen setzt ebenso, wie sein Nichtseyn, — und aus demselben Grunde, — sein eigenes Seyn voraus. Die Reflexion nemlich, als im Standpuncte der Freiheit, in welchem sie ja eben steht, ist ein Fürsichseyn des Ursprunges als *Entspringens;* und so ist dieser Satz von dem früheren verschieden. Aber das Entspringen, als solches, setzt ein Nichtentspringen, also Seyn, und wenn vom Entspringen des Wissens die Rede ist, wie es ja seyn muss, da nur das Wissen entspringt (Wissen = Entspringen), — ein Seyn des Wissens; — und wenn von einem Gebundenseyn an das Entspringen die Rede ist, wie hier sich gezeigt hat, ein gleichfalls gebundenes Seyn oder *So*-Seyn voraus: und *dieses* eben ist das Object der Reflexion. Das Wissen kann sich nicht erzeugen, ohne sich schon zu haben; und es kann sich nicht für sich und als Wissen haben, ohne sich zu erzeugen. Sein eigenes Seyn und seine Freiheit sind unzertrennlich.

Sichtbar ruht daher die Reflexion auf einem Seyn: ist *formaliter* ein freies, in Bezug auf das Material, ein gebundenes Denken, und das Resultat ist dies: Wenn die formale Freiheit, die an sich freilich immer bleibt, ebenso gut aber auch nicht seyn, sich nicht vollziehen kann, stattfindet; so ist sie schlechthin und durchaus bestimmt durch das absolute Seyn und ist in dieser Verbindung materiale Freiheit. — Hiermit ist denn die Synthesis vollendet, und wir können uns nun frei in ihr bewegen und sie nach allen Richtungen beschreiben.

§. 28.

Beschreiben wir sie hiernach von einer neuen Seite:

1) A (das absolute Seyn, das reine Denken, das Abhängigkeitsgefühl — oder wie man will — deswegen, weil es in diesen verschiedenen Ansichten nach dem Fortgange der Reflexion in der That vorkommt) wird *mit* absolut formaler Freiheit reflectirt. *Mit,* habe ich gesagt: sie tritt hinzu, seyn könnend

oder auch nicht. Aber diese Freiheit ist absolutes Fürsich; also sie weiss in dieser Vollziehung zugleich von sich. *Was* aber von ihr reflectirt wird, ist das absolute Denken, d. h. sie denkt absolut; die formale Freiheit wird eben in dieses absolute Denken aufgenommen, sie hat dadurch ihr Materiales erhalten, indem sie überhaupt wohl seyn kann oder nicht, wenn sie aber ist, schlechthin so seyn *muss* (moralischer Urquell aller Wahrheit).

Man bemerke hierbei die absolute Disjunction, und zwar in zweierlei Richtungen: a. Das Wissen ist in A gefesselt; es reisst sich von sich selbst los, um für sich zu seyn, und formirt ein freies Denken. Beides ist sich schlechthin entgegengesetzt; beides ist aber, wenn ein Wissen seyn soll, *gleich* ursprünglich und absolut. Diese Gegensetzung daher bleibt und kann nie aufgehoben werden; und dies wäre eine ihm selber äussere Ansicht, wo der Focus des Wissens eigentlich in uns ist.

b. Kommen wir zur inneren, indem wir den Focus in die Reflexion selbst werfen. Sie weiss — davon wollen wir ausgehen — unmittelbar von der absoluten Freiheit, mit der sie sich vollzieht, weiss *frei* oder von Freiheit. Nun denkt sie aber auch gebunden; Beides ist sich entgegengesetzt und bleibt gleichfalls ewig disjungirt. Grund aller Gegensetzung, Mannigfaltigkeit u. s. w. ist im *gebundenen* Denken. Beides aber ist darin, dass das absolute Denken die Hauptsache, eben der einig mögliche Ursprung aller freien Reflexion ist, auch *vereinigt*, und so wird die Freiheit dem absoluten Denken subordinirt. Grund aller Substantialität und Accidentalität: die Freiheit, als Substrat des Accidens, kann seyn oder auch nicht; ist sie aber, so ist sie durch das absolute Seyn, als die Substanz, unveränderlich bestimmt. (Spinoza kennt weder Substanz, noch Accidens, weil ihm die Freiheit, als das beide Vermittelnde, fehlt. — Das absolute Accidens ist nicht, was *so* seyn kann oder anders: denn sodann wäre es nicht das absolute; sondern nur, was überhaupt seyn kann oder nicht, wenn es aber ist, schlechthin bestimmt ist. Dergleichen Accidentalitäten bekommen wir nur, wenn die Freiheit der Blind-

heit aufgestellt wird, daher überhaupt nicht in unserer Wissenschaft, noch in irgend einer Wissenschaft, sondern nur in der Unwissenschaftlichkeit.)

Der Wendepunct zwischen beiden ist die formale Freiheit, und dieser ist, aber nicht willkürlich, sondern *bestimmt,* ideal und real. Mein Wissen von dem Absoluten (der Substanz) ist durch die freie Reflexion und da diese zugleich nachgewiesenermaassen gebunden ist, durch die Gebundenheit derselben (= Accidentalität) bestimmt. (Man weiss von der Substanz nur durch das Accidens.) Umgekehrt — in den Standpunct des Seyns uns stellend, wird uns die Bestimmtheit des Accidens erklärt aus der Substanz, und so ist das an sich ewig und absolut Disjungirte durch die Nothwendigkeit, von Einem zum Anderen fortzugehen, vereinigt.

2) In dieser Reflexion, haben wir gesehen, muss die absolut formale Freiheit von sich wissen; ausserdem würde sie dem absoluten Seyn nicht untergeordnet; sie fiele mit ihm zusammen. Aber sie weiss bekanntlich von sich selbst nur durch Anschauung, welche laut allem Obigen ein durchaus freies Sichhalten innerhalb des unbedingt Separabeln, im Sichhalten über der Quantitabilität ist. (Dass diese ganze Quantitabilität durchaus bloss die Folge der Selbstanschauung der Freiheit ist, ist zur Genüge erwiesen, aber ja nicht zu vergessen; die Vernachlässigung davon führt eben zum Dogmatismus.) — Sie schaut sich an als frei, heisst: sie schaut sich an als in Unbedingte quantitirend — sich ausdehnend über die *Unendlichkeit,* sich zusammenziehend in einen scheinbaren Lichtpunct. Es entsteht hierdurch sonach noch eine andere materiale Bestimmung, die hier freilich nur *Bestimmbarkeit* bleibt, schlechthin aus der Freiheit und ihrer absoluten Darstellung in der Reflexion selbst.

Sichtbar ist hier die Disjunction zwischen der absoluten formalen Freiheit, die da nur eben seyn kann oder nicht, und dem Quantitäts-Gehalte derselben. Das erste ist ein, jedoch freies Denken, das letztere ein Anschauen, und zwar ein *formal* gebundenes (so sage ich mit Bedacht: noch nicht bestimmte Quantität, nur Quantitabilität ist gesetzt). Beides ist vereinigt durch die in sich zerfliessende Form der Freiheit

überhaupt, ohne welche nach den bisherigen Erörterungen Beides überhaupt nicht wäre. — Sichtbar ist ferner, dass dies die Grundform aller *Causalität* ist. Die factisch gesetzte Freiheit ist Grund (Ursache); die — hier ganz beliebige Quantität, Erfolg. Es ist klar, dass *Ideales* und *Reales* hier durchaus zusammenfällt. (Man sage nicht, es wird aus der Wirkung auf die Ursache im Wissen geschlossen, ohnerachtet die Ursache der Realgrund seyn soll. Hier ist Wirkung gar nicht ohne unmittelbare Ursache; beide fallen zusammen.)

3) Nun soll, laut 1. die Freiheit eine materiale Bestimmung, das absolute Seyn, erhalten. Sie ist ihrem Wesen nach an das Quantitiren gebunden, hat aber *in* sich selbst kein bestimmendes Gesetz dafür, welches, wenn es wäre, die Nothwendigkeit jener Bestimmung freilich ganz aufheben würde. Jene materiale Bestimmung durch das absolute Seyn musste daher ganz gleicher Weise für die Freiheit, wie für die Quantität gelten. (Man bemerke wohl, wie dies bewiesen ist.)

Nun achte man scharf auf Folgendes: das Ich — das unmittelbare, wirkliche Bewusstseyn — weiss überhaupt nicht, noch weiss es insbesondere von der Bestimmung der Freiheit durch das Absolute, ausser inwiefern es von der Freiheit weiss, oder sich quantitirend setzt. Beides (1 und 2) ist wechselseitig durch einander bedingt. Beides demnach müsste, wenn ein Wissen seyn soll, zusammenfallen, die Bestimmung der Freiheit durch das Absolute als eine — nicht formale, denn dies liegt in der Form des Wissens, — sondern materiale Bestimmung, also Begrenzung des Quantitirens, und ein gewisses nicht mehr beliebiges, sondern durch das Absolute bestimmtes Quantitiren; und davon würde schlechthin gewusst, wie überhaupt gewusst wird, und dass es das absolute Wissen wäre, würde auch unmittelbar gewusst.

So käme in keinem Wissen die Bestimmung der durchaus formalen reinen Freiheit durch das absolute Seyn vor, oder auch, wenn man die Freiheit schon materialisirte, das Bewusstseyn des Quantitirens, als Product jenes Verhältnisses; so dass dies das Wissen erst einsähe und nun mit *Freiheit*

danach sich quantitiren könnte: und ebensowenig käme in irgend einem Wissen ein mit absoluter Freiheit entworfenes Quantum vor, so dass nun das Wissen dasselbe an die ursprüngliche Bestimmung der Freiheit durch das absolute Seyn halten könnte: sondern es käme ein Quantum mit dem unmittelbaren Bewusstseyn, dass es durch das absolute Seyn bestimmt ist, vor und davon höbe alles Wissen an, und die Vereinigung beider Glieder, als *Factum,* fiele ausserhalb alles Bewusstseyns. (Das Resultat ist handgreiflich: — man kann nicht etwa die Wahrheit ausser und ohne Wissen auffassen, und nun sein Wissen darnach einrichten: man muss und kann sie eben nur — *wissen.* Umgekehrt, man kann nicht wissen, ohne Etwas — und wenn es nun eben Wissen ist und als solches innerlich sich fasst, — ohne die *Wahrheit* zu wissen.)

§. 29.

Wir fassen alles Bisherige in ein gemeinschaftliches Resultat zusammen.

1) Das Wissen, wenn es sich selbst anschaut, findet sich als ein inneres für und in sich Entspringen. *Wenn* es sich anschaut, sage ich: denn ebensowohl, wie es überhaupt nicht seyn könnte, kann es auch nicht für sich seyn. Seine Duplicität hängt ebensowohl ab von der Freiheit, als seine Simplicität. Der Eingang der Wissenschaftslehre ist Freiheit; darum kann sie sich nicht aufdringen, als ob sie jemand in seinem wirklichen Wissen schon hätte, und sie ihm aus demselben nur durch Analyse entwickelt werden könnte, sondern sie beruht auf einem absoluten Acte der Freiheit, auf einer neuen Schöpfung.

Es schaut sich — dies ist ein zweiter Theil unserer Behauptung — ferner an als *absolut* entspringend; *wenn* es ist, seyend, schlechthin weil es ist, durchaus keine Bedingung seiner Wirklichkeit voraussetzend. Diese Einsicht der Absolutheit, dieses Wissen des Wissens von sich selbst und, was davon unabtrennlich ist, ist absolut, ist *Vernunft.* Das blosse einfache Wissen, ohne dass es sich wiederum als Wissen fasse,

mag es übrigens auf das Mannigfaltigste im Denken sich bewegen, ist *Verstand.* Das gewöhnliche, auch philosophische, Wissen versteht allerdings nach Vernunft- (Denk-) Gesetzen, gezwungen dazu, weil es ausserdem gar nicht Wissen wäre: es *hat* also Vernunft, aber es fasst nicht die Vernunft. Diesen Philosophen ist ihre Vernunft nicht innerlich, für sich geworden; sie ist ausser ihnen, in der Natur, in einer wunderlichen Naturseele, die sie Gott nennen. Ihr Wissen (Verstehen) setzt daher *Objecte* d. i. eben die entäusserte Vernunft. Alle ihre blosse Verstandesgewissheit setzt ins Unendliche ein anderes Gewisses voraus; sie können über den Rückschritt ins Unendliche nicht hinaus, weil sie den Quell der Ungewissheit, das absolute Wissen, nicht kennen. Ihr (nur verständiges) Handeln setzt einen *Zweck,* auch die entäusserte Vernunft von einer anderen Seite, voraus, und schon diese ganze Spaltung der Vernunft in theoretische und praktische, in der praktischen die Spaltung in den Gegensatz von *Object* und *Zweck,* entsteht aus Vernachlässigung der Vernunft.

2) In dieser Anschauung des Entspringens entsteht nun dem Wissen ein Nichtseyn, das sich an das erste gleichsam — dies ohne Zuthun der Freiheit — anlegt, und inwiefern dieses Entspringen ein absolutes ist, ein absolutes, nicht weiter zu erklärendes oder abzuleitendes Nichtseyn. Das Nichtseyn soll dem Entspringen, als factischem, vorausgehen: vom Nichtseyn soll zum Seyn fortgegangen werden, nicht umgekehrt. (Auch dieses Anlegen und seine Ordnung beruht auf der unmittelbaren Anschauung, keinesweges auf einem höheren Satze, Erkenntniss oder dgl. Freilich wird Jeder sagen: es ist ja natürlich, dass einem Ursprunge, wenn er ein wirklicher, absoluter Ursprung seyn soll, ein Nichtseyn vorausgehe; dies sehe ich unmittelbar ein. Wenn er aber zum Beweise angehalten wird, wird er ihn zu führen nicht vermögen, sondern sich auf absolute Gewissheit berufen. Sein Satz ist also unsere absolute Anschauung, in Worten ausgedrückt, und gründet sich auf sie, keinesweges, dass sie sich auf ihn gründen sollte; unsere Lehre bleibt in der Anschauung.

3) Nun lasse man dieses also beschriebene Wissen wiederum auf sich reflectiren, oder in sich und für sich seyn. Dies kann es schlechthin, so gewiss alles Wissen es kann, laut der längst nachgewiesenen Grundform desselben; — nicht aber muss es dies. Wenn aber nur die erste und Grundanschauung *dauerhaft* und *stehend*, nicht etwa nur wie ein Blitzfunke, der sogleich wieder verschwindet und der ersten Dunkelheit Platz macht, vollzogen wird: so erfolgt diese Reflexion von selbst; ja sie ist nichts Anderes, als das zum Stehen Bringen jener Anschauung selbst.

Zuvörderst diese Reflexion oder dies neue Wissen, als erfassend das absolute Wissen als solches, kann nicht über dasselbe hinausgehen, noch es weiter erklären wollen, durch dasselbe gleichsam hindurchdringen, so dass das Wissen nie zu Ende käme. Es bekommt einen festen Standpunct, ein ruhendes, unveränderliches Object. (Dies ist sehr bedeutend.) So viel über ihre Form; sprechen wir von ihrem Inhalte.

Es ist sodann offenbar ein Doppeltes des Wissens in ihr, theils des absoluten Entspringens, theils des daran sich anlegenden Nichtseyns, oben, alles Wissens, hier, da in der Reflexion doch davon gewusst wird, nur des Entspringens, also eben eines ruhenden absoluten Seyns, das dem Wissen entgegengesetzt ist, und von dem das Wissen ausgeht in seinem Entspringen.

4) Sehen wir auf das Verhältniss dieses Doppelten in der Reflexion darauf. Das Fassen des absoluten Seyns ist ein Denken, und inwiefern darauf reflectirt wird, ein inneres Denken, Denken für sich. Dagegen ist das Fürsich des Entspringens eine Anschauung. Nun ist weder das Eine noch das Andere für sich reflectirt, sondern Beides ist reflectirt, als das absolute Wissen. Beides müsste daher wieder in seinem Verhältnisse, und zwar als das absolute Wissen zusammengefasst werden. Zuvörderst, da die Freiheit für sich ist ein unbestimmtes Quantitiren, sie aber durch das absolute Seyn (ursprüngliche Denken oder wie man will) zufolge des ersten Gliedes ist, müsste diese Bestimmung im Wissen — im Wissen, sage ich, ausdrück-

lich, als solchem, und hierdurch erhebt das Wissen sich über sich selbst, indem es *sein,* nur ihm immanentes Gesetz einsieht und es von dem Absoluten absondert, — die eines Quantitirens seyn.

Dies würde als absolutes Wissen gefasst, hiesse: irgend ein Quantitiren würde als das durch das absolute Seyn oder Denken geforderte unmittelbar begriffen, — und in diesem Zusammenfallen ginge erst das *Bewusstseyn* auf. Hoffentlich ist nun die ganze Sache klar, und Jeder kann durchaus beurtheilen, ob er sie versteht, wenn er nachfolgende Fragen beantworten kann und sie richtig beantwortet.

a. In welchem Standpuncte oder Focus hebt das absolute Wissen an, oder — welches dasselbe ist — wo steht alles relative Wissen still, ist zu Ende und hat sich selbst umfasst? Antwort: Im Wissen von einem bestimmten Quantitiren, als bestimmt durch das absolute Seyn (= A), *weder* im Wissen vom Quantitiren für sich, *noch* von der Bestimmung desselben durch das absolute Seyn, sondern in dem (nicht *Indifferenz*- sondern) *Identitätspuncte* beider — in der imperceptibeln, also nicht weiter ergreifbaren, erklärbaren, subjectivirbaren Einheit des absoluten Seyns und Fürsichseyns im Wissen, über welche selbst die Wissenschaftslehre nicht hinauskann.

b. Woher denn nun also im Wissen die *Duplicität? Formaliter:* aus dem absoluten *Fürsich*, nicht an sich Geheftetseyn, sondern aus sich Herausgehen dieses Wissens selbst, seiner absoluten Reflexionsform, die eben damit unendliche Reflexibilität in sich schliesst, das freie Vermögen des Wissens (daher seyn könnend oder auch nicht), jeden seiner Zustände objectivirend vor sich hinzustellen. *Materialiter:* dass dieses, nun ebenso *gefundene,* nicht *erzeugte,* Wissen — ein *Denken einer absoluten Quantitabilität ist.*

c. Woher denn also nun im Wissen das *absolute* Seyn und die *Quantitabilität?* Antwort: Eben aus einer Disjunction jenes Höheren, des Denkens und der Anschauung, — in der vor sich hinstellenden Anschauung oder Reflexion. (Das Wis-

sen findet sich und findet sich fertig: durchgeführter *Realismus* der Wissenschaftslehre.)

d. Ist denn nun die Anschauung dem Denken, oder das Denken der Anschauung gleich? Keinesweges: das Wissen *macht* sich zu keinem der beiden, sondern es findet sich als dieses Beides; ohnerachtet es sich, *als* in diesen beiden sich findend, allerdings macht, mit Freiheit (freier Reflexion) sich erhebt zu diesem höchsten Begriffe seiner selbst.

Hier ist nun bisher der Knoten des absoluten Misverständnisses gewesen. (Das werde ich nicht erleben, dass man dies *versteht,* d. h. durchdringt und anwendet!) — Das Wissen *macht* sich seinem *Wesen,* seiner *Grundmaterie* nach: — halber, ungründlicher *Idealismus.* — Das Seyn, Objective, ist das erste; das Wissen, die *Form* des Fürsichseyns, folgt aus dem *Wesen* des Seyns: — leerer, nichts erklärender *Dogmatismus.* — Beides ist theils dem Begriffe nach auseinanderzuhalten, theils, dem Verhalten in der Wirklichkeit nach, schlechthin zu vermitteln und zu vereinigen, wie es hier geschehen ist: — *transcendentaler Idealismus.* — Nun aber ist dies gefundene Doppelte durchaus nichts Anderes, als was im Bisherigen *Denken* und *Anschauung* hiess in ihrer ursprünglichsten Bedeutung, und ihr Verhältniss zu einander, wovon sogleich.

e. Woher denn nun das Verhältniss beider zu einander *im Wissen* (— im Wissen, sagen wir, weil da allein ja ein *Verhältniss* seyn kann —)? Antwort: Daher, dass das Denken das in sich *feste* und *unbewegliche* ist, — durchdrungen vom Realen, vom Seyn, und dasselbe durchdringend (subject-objectiv in *ursprünglicher* Einheit, Vernunft der *Potenz* nach, daher absolute Wissbarkeit ist, die reale, substantielle Grundlage alles Wissens, u. s. w.): — dass die Anschauung aber die *Beweglichkeit* selbst ist, die jenes Substantielle zur *Unendlichkeit* des Wissens ausbreitet: dass also die letztere durch das erstere in Ruhe gebracht und dadurch allein *für die Reflexion* fixirt wird, ein *absolutes* und zugleich *unendliches,* inhaltsvolles, nicht vergängliches und in sich verschwindendes, *Wissen* wird.

Dies ist der *Begriff* des absoluten Wissens; und gleichfalls

ist erklärt — aus jener absoluten Form des Wissens (vgl. b.) — wie das Wissen (in der Wissenschaftslehre) sich selbst in seinem absoluten Begriffe ergreifen und durchdringen kann. Die Wissenschaftslehre erklärt in Einem Schlage und aus Einem Principe sich selbst und ihren Gegenstand, das absolute Wissen, ist also selbst der höchste Focus, die Selbstvollziehung und Selbsterkenntniss des absoluten Wissens, *als* solchen; und trägt daran das Gepräge eigener Vollendung.

Zweiter Theil.

§. 30.

Der Standpunct und das Resultat der letzten, das absolute Wissen ausmachenden Reflexion war eine Bestimmtheit der Freiheit, als eines Quantitirens, durch das absolute Seyn oder Denken (§. 29, 4. a — c.). Wohlgemerkt: eines Quantitirens überhaupt, keinesweges noch etwa des Setzens eines bestimmten Quantums. Auf dieses, so hingestellt und festgehalten, muss wiederum reflectirt werden, durchaus und ganz nach Analogie der obigen Reflexionen. Wie das absolute Wissen aus sich herausging und sich vor sich hinstellte, in seiner Reflexionsform, einer Wechselwirkung von Substantialität und Accidentalität; eben also auch hier.

Noch dies ist zu bemerken: Diese Reflexion ist, wie wir gesehen haben, ein Vielfaches, wenn sie sich selbst nach ihren Bestandtheilen, die sodann kein Wissen, sondern nur die nothwendigen Bestandtheile des Wissens sind, betrachtet; als Wissen aber ist sie einfach, und eben der letzte Endpunct alles Wissens. In dieser Reihe gehen wir nun herab, um eben *Standpuncte* des Wissens aufzufinden, die in sich wieder ebenso mannigfaltig sind. Es ist dabei stets auf deren bestimmten Charakter zu merken.

Nun drücken wir uns hier so aus: es *muss* reflectirt wer den, während wir oben sagten, es wird schlechthin reflectirt.

Dieses *muss* ist ein bedingtes; seine Bedeutung ist, *wenn* es überhaupt zu einem Wissen kommen soll, müsse reflectirt worden seyn. Da aber das Wissen in seiner höchsten absoluten Ansicht zufällig ist, so *muss* es nicht eben zu einem Wissen kommen, und die aufgestellte Nothwendigkeit ist nur die bedingte.

Doch haben wir eben deshalb die bedingte Nothwendigkeit dieser und aller anderen Reflexionen, die wir noch aufzeigen werden, zu erweisen, die Reflexion schlechthin zu deduciren.

Wir gehen an diese Deduction. Das aufgestellte Wissen ist das Wissen von einer Bestimmtheit des *Quantitirens.* Dies aber ist nicht möglich, wenn nicht das Quantitiren seiner Agilität und Beweglichkeit nach, wie es oben (§. 29, 4, e.) beschrieben worden ist, vollzogen wird, und in diesem der Focus des Wissens liegt: — wohlgemerkt, das Quantitiren, als solches, seiner Form nach, durchaus noch kein bestimmtes. Das Quantitiren nur als formales ist innerlich für sich. Woher sollte denn die *Bestimmtheit* kommen? Auch oben wird sie nur der Form nach gedacht.

Dies nun wäre der Grundcharakter der neuen Reflexion. Gehen wir jetzt zur Darstellung dieser Reflexion und zwar sogleich in ihren Centralpunct hinein. — Der Act ist, wie gesagt, ein freies Quantitiren, das da innerlich für sich ist, zugleich aber auf sich reflectirt, als gebunden und bestimmt durch das absolute Seyn. Die Disjunction liegt klar da: es ist der Gegensatz der *Gebundenheit* und *Freiheit* (des Quantitirens nemlich, als solchen): die erstere soll *idealiter* von der letzteren, die letztere soll *realiter* von der ersteren abhängen. — Soviel über diesen Punct.

Wir gehen sogleich nun zur Vereinigung jener Disjunction. Nur inwiefern die Freiheit des Quantitirens innerlich vollzogen wird, d. i. sich anschaut, kann sie in ein fixirendes Denken gefasst werden. Das Denken, und was daraus folgt, ist *idealiter* abhängig von der Anschauung. Umgekehrt, nur inwiefern dem reinen Seyn untergeordnet ist, findet laut dem Obigen sei und das von ihr unabtrennliche Quantitiren und die Anschauung

desselben statt. Nur inwiefern sie nicht ist, also das reine Seyn ist, und ihr Nichtseyn ihrem Seyn vorausgesetzt wird, ist sie ein absolutes Entspringen. *Realiter* also ist die Anschauung des Quantitirens abhängig vom absoluten Seyn und der Bestimmung der Freiheit dadurch. In dieser geschlossenen Wechselwirkung, diesem Schweben zwischen dem Idealen und Realen (in dieser innigen Durchdringung von Anschauung und Denken) und in der Einheit beider, die unmittelbar kein Object des Wissens, sondern das Wissen selbst ist, schwebt nun auch diese, wie jede Reflexion, nach ihrem specifischen Charakter versteht sich, als Reflexion der Freiheit des Quantitirens.

Jetzt zu den Nebengliedern:

1) Die Freiheit des Quantitirens *denkt* sich. Erleichtern wir uns das Verständniss durch Erinnerung an den Begriff der Causalität aus der oberen Synthesis. Dort war die Freiheit, als Grund, dasjenige, wohindurch das Quantum (wenn eines wäre und gesetzt werden sollte), seiner Bestimmtheit nach, erblickt wurde. Es war so *realiter* bestimmt, weil die Freiheit es so gemacht hatte, und wurde erblickt (*idealiter*), weil die Freiheit, als sich über und in demselben haltend, erblickt wurde. Dieses Denken aber (dies ist die entscheidende Betrachtung) ist kein reines, ursprüngliches, sondern ein synthesirendes, ver einigendes, reflectirendes, und die Freiheit wurde in ihm immer in der factischen *Form* der Bestimmtheit (aber nur Form) gesetzt. Dieselbe wird *hier* rein und absolut gedacht, heisst: sie wird, in der höchsten Allgemeinheit, als absoluter, ewiger, unveränderlicher Grund aller möglichen Quantität gedacht, die da nur gedacht werden kann. (Der Sinn lässt sich leicht klar machen: sein Ausdruck ist der allgemeine Satz, der von der Wissenschaftslehre schon oft geäussert worden ist, der aber hier in das wirkliche Wissenssystem eingeführt wird: *schlechthin nur die Freiheit* (ob factisch oder nicht, wird hier noch nicht entschieden) *ist der Grund aller möglichen Quantität.* Uns aber kommt es auf die Einsicht in die Abstammung und in den Zusammenhang an (wie dieser Punct denn auch von den wichtigsten Folgen ist): daher noch einige Worte darüber.

In der gewöhnlichen Ansicht verhält das hier zu erörternde

Denken sich zu dem vorigen, wie der allgemeine abstracte Satz zu den concreten: dort wird irgend eine Bestimmung der Freiheit gesetzt, als Grund *irgend* eines bestimmten Quantums; hier die Freiheit schlechthin ihrer blossen Form nach als einzig möglicher Grund *aller* Quanten. Dort *Anwendung* des Causalitätsbegriffes, hier der eigene Grund desselben. Nun wissen wir wohl, dass diese gewöhnliche Ansicht grundfalsch und verkehrend ist, dass beide Glieder einander setzen und es Abstractionen in dem gewöhnlichen Sinne gar nicht giebt. — Im oberen Gliede war die Freiheit formal, seyn könnend oder auch nicht. Hier ist sie, wie in der ganzen Reflexion, positiv gesetzt, und ist material bestimmt, eben als quantitirend, und als das einzige Quantitirende. — Der Grund dieser Einzigkeit, Absolutheit, Allgemeinheit ist selbst absolut, das reine, auf sich selbst ruhende, in sich unveränderliche und daher eine Unveränderlichkeit aussagende Denken. Die Freiheit wird so substantialisirt, und jede mögliche ihrer quantitativen Bestimmungen wird ein Accidens, indem eben das freie Quantitiren das Mittelglied beider ist.

2) Zum zweiten Gliede. Wie wir in der ersten Synthesis bei Darstellung der absoluten Substantialität argumentirten: es könne nicht gedacht werden, ohne dass angeschaut sei, so hier: die Freiheit des Quantitirens kann nicht gedacht werden, ohne dass sie angeschaut worden, also ohne dass ein Quantitiren sey und als schon vorhanden gefunden werde. Alles Denken der Freiheit, als Grund aller Quantität, setzt wieder eine Quantität, von der man nicht sagen kann, sie werde innerhalb des Bewusstseyns *mit (factischer) Freiheit vollzogen* (denn hier erst geht das Bewusstseyn an), sondern die *jenseits alles Bewusstseyns,* in seinem Nichtseyn, liegt, und im Bewusstseyn nur gedacht wird, als begründet durch die — eben darum nicht factische — Freiheit.*) Wo das Bewusstseyn anhebt, ist dieses Quantitiren schon, nicht als ein gemachtes, sondern als ein im Bewusstseyn vorgefundenes,

*) Als Randbemerkung vom Verf. findet sich zu dieser Stelle Folgendes: „Für eine einstige Nacharbeitung: es muss genau nachgewiesen werden und sich genau nachweisen, dass selbst die Quantität Nichts ist, als das Fürsich der formalen Freiheit, des Seynkönnens oder auch nicht: der Zufälligkeit." Man vergleiche §. 31. S. 84.

seyendes, — wovon wir hier nichts weiter sagen wollen, als dass es nur die Sphäre künftiger möglicher Acte der Freiheit innerhalb des Bewusstseyns — der als solcher sich setzenden und sich kennenden Freiheit seyn möchte. Nur inwiefern das anschauende Bewusstseyn — und ohne Anschauung ist ja überall kein Bewusstseyn — in sich selbst aus sich selbst herausgeht, sich denkt und sich als absolut frei denkt, bezieht es diese Anschauung auf die Freiheit, als ihren einzig möglichen (nicht factisch *erkennbaren,* sondern *denkbaren*) Grund. Nur enthalte man sich, über die Weise dieses Grundseyns Etwas abzusprechen. Sie ist uns hier noch unbekannt, und es soll durchaus Nichts gedacht werden, als das Gesagte.

Indem ich nur noch, um doch Sie Etwas denken zu lassen, hinzusetze, was ich unbedenklich hinzusetzen kann, dass diese letztere Ansicht Grund einer Natur (was man Natur nennt, der absoluten, in allem Wissen und vor allem Wissen vorausgesetzten) sey, gehe ich sogleich zu folgenden weiteren Betrachtungen.

§. 31.

Die Anschauung (in ihrer Ursprünglichkeit) ist, wie bekannt, Quantitabilität; ebenso aber hat sich gezeigt, dass alle Quantitabilität im absoluten Wissen als zufällig, auch nicht seyn könnend (vergänglich und wandelbar, nicht ewig) gesetzt ist: — demnach, wenn sie doch ist, dass sie zu setzen ist, als *anzuknüpfen an einen Grund,* und zwar, da es Quantitabilität ist, an die *Freiheit.* Hier demnach liegt das verbindende, höher führende Glied; an das Denken des Zufälligen knüpft sich das Denken der Freiheit, und inwiefern diese Zufälligkeit als Quantitabilität schlechthin, als absolute Quantitabilität gedacht wird, der absoluten Freiheit.

Um diese Quantitabilität (die an sich eben nur *Form* der Quantität ist, welche aber, um den kommenden Gedanken auch nur fassen zu können, ich nicht nur erlaube, sondern sogar ersuche, als möglicherweise bestimmt, unter der auch sattsam bekannten *Form* der Bestimmtheit, zu denken) — um sie als zufällig auch nur fassen zu können, müsste die Anschauung

in ihr selbst ihre Entstehung beschreiben, nachmachen; sie müsste sich, als von der absolut leeren und in sich zerfliessenden Anschauung aus, sich beschränkend auf diese Quantitabilität bilden, diese also zu einem Producte der Freiheit, innerhalb des Wissens und Bildens, machen. Nicht, als ob sie dadurch erst würde; sie soll sich ja mit dem reinsten Ursprunge des Wissens finden, und wenn sie als entspringend gedacht wird, von allem wirklichen Bewusstseyn vorher entsprungen seyn; sondern dass sie dadurch eben *zufällig* wird. (Die Sache ist an sich sehr leicht: es ist der Form nach dieselbe Operation, die wenigstens wir gebildeteren Menschen alle vornehmen können, wenn wir unsere Vorstellung des Dinges vom Dinge unterscheiden, — ohnerachtet man wohl annehmen kann, dass z. B. Wilde, Kinder, auch das nicht können, sondern im staunenden Bewusstseyn ihnen Beides verschmilzt und nicht auseinander geht. Nun soll hier dieselbe Operation, nur nicht an einem einzelnen Objecte, sondern an dem absoluten Grunde aller Objectivität, an der Quantitabilität selbst vorgenommen werden. Dies geschieht, der Form nach, selbst mit Freiheit. Wer es nicht vollzieht, dem wird diese Anschauung nicht Object seines Wissens, weil er sich nicht darüber erhebt; sondern sie ist ihm das Wissen selbst, er ist darin gefangen und damit verschmolzen, so wie das Kind in den einzelnen Objecten: er beschreibt in ihr die anderen Naturphänomene, so wie der Geometer, der in der Anschauung des Raumes ruht, in ihm seine Figuren. Alles bisher Gesagte, die ganze Synthesis ausser dem angezeigten Gliede, in welchem er ruht, ist für ihn nicht da. Er gehört eben zu der oben geschilderten Spielart von Intelligenz, welche Vernunft *hat*, die aber keinesweges Vernunft ist und zu ihrem Begriffe sich erhebt.)

Für Wen das Gesagte aber ist, was ist für ihn? Eine *neue*, durchaus ungebundene Anschauung, — es ist die der formalen Freiheit, welche weiter zu beschreiben hier noch gar nicht Noth thut, da sie uns bis ans Ende begleiten wird, — die sich der *ursprünglichen* Anschauung hingiebt, — oder sie gleichsam in sich einschliesst, und innerhalb welcher, als ihrer Sphäre und ihrer Freiheit, nun auch allein das Denken der Freiheit

und alles dessen, was im absoluten Wissen liegt, allein möglich ist. (Diese, also aus dem ursprünglichen Bande der Anschauung losgerissene Freiheit ist es, die sich erhebt über das *gefundene* Wissen.) Die letztere Anschauung soll das *Bestimmende,* die erstere die *bestimmte* seyn: — also Causalitätsverhältniss, aber ein anderes, als das obige, reine. Der Idealgrund ist der *Effect,* der Realgrund ist das Wirkende. Hier demnach findet sich schon das angedeutete secundäre Causalitätsverhältniss. (Zu dem primairen erhebt man sich nur durch transcendentale Ansicht; und diese ist den früheren Philosophien so gut als verborgen gewesen.)

Wir fassen das Vorhergehende zusammen:

Von der Einen Seite hebt das anschauende Wissen mit einer bestimmten Quantitabilität an: bestimmt auf alle Fälle, inwiefern sie eben als Quantitabilität innerhalb einer durchaus in sich zerfliessenden Freiheit angeschaut wird; — (für den nemlich, der die hier geforderte Anschauung vollzieht. Wie für den, welcher dies nicht vermag, können wir hier noch nicht sagen; sein Wissen beschreiben wir hier überhaupt noch nicht.) Diese ist der absolute, letzte Grund aller Anschauung, und im Anschauen kann über ihn nicht weiter hinausgegangen werden; es ist die ursprüngliche Bestimmtheit, mit der alles Bewusstseyn überhaupt erst anhebt und *wirklich* ist: das bewusste Ende aller Anschauung. (Dies ist nun eben Welt, Natur, objectives Seyn u. s. w. Einen schärferen Begriff kann es nicht geben, aber ich versichere, dass er auslangt und erklärt; aber da meinen sie eben, man solle ihnen jene letzte Bestimmtheit weiter erklären und ableiten.)

Diese wird nun, eben ihrer Unmittelbarkeit wegen, gedacht als *zufällig;* aber im Zufälligen kann kein Wissen ruhen: (wer es da ruhen hat, der fasst es eben nicht als zufällig). Es wird daher nothwendig durch Denken und *freie* (im Gegensatze der gebundenen, sinnlichen) intellectuelle Anschauung darüber hinausgegangen. Und da findet sich denn, dass durchaus alle Quantitabilität, schon ihrer Form nach, schlechthin das *Resultat der auf sich selbst ruhenden, in und für sich seyenden formalen Freiheit,* durchaus als solcher, sey, und in und für sich

einen Zusammenhang mit dem absoluten Seyn gar nicht habe; — dass in allen diesen Vorstellungen sonach durchaus kein *Wissen*, keine Wahrheit und Gewissheit sey, nicht nur von keinem absoluten Seyn, Dinge an sich u. dergl., sondern auch nicht einmal von irgend einem Zusammenhange mit diesem Seyn. Es findet sich dagegen als das Letzte und Höchste eine (wir konnten sie nicht anders nennen) *materiale* Bestimmung der Freiheit, — d. i. so dass sie doch in und fur sich *formale Freiheit* und Alles, was aus dieser formalen Freiheit folgt, als da ist Quantitiren u. s. w. bleibe, — *durch das absolute Seyn.* Das Wissen von *dieser* Bestimmung wäre das wirkliche Ende des Wissens, gäbe eben ein *Wissen.* Demnach müsste, wenn das anschauende Wissen dennoch ein Wissen seyn soll, dieses selbst nichts Anderes seyn, als die, nur in die Form des Wissens, als eines inneren, *formaliter* freien, aufgenommene, und durch sie, als durch einen unabhebbaren Schleier, hindurch erblickte *Bestimmung der reinen,* absolut durch sich gesetzten, daher nicht formalen oder quantitirenden, *Freiheit* (als in welcher Gestalt sie allein die Bestimmung des Quantitirens annimmt) *durch das absolute Seyn:* und das *Wissen* wäre im Wissen vollzogen; das absolute Wissen — die Gewissheit, träte ein, wenn diese Uebereinstimmung selbst, dieses Zusammenfallen beider Grundbestandtheile des Wissens, des formalen und des materialen, einträte.

Die Quantitabilität in der Anschauung daher, und ihre formale, von uns deducirte Bestimmtheit wären das Resultat der an sich seyenden formalen Freiheit. Dass das Wissen aber in dieser Anschauung *ruhe* und sich als ruhend *finde* (wie es denn ja auch an sich widersprechend ist, in einem Quantitabeln zu ruhen), käme aus der, wir wissen nicht wie? — gedachten *Bestimmung* der reinen Freiheit durch das absolute Seyn. Was dem Wissen Stand hält und ihm nicht unter der Hand zerfliesst, ist nur jene Bestimmung; und hinwiederum nur durch diese Quantitabilität hindurch kann jene Bestimmung erblickt werden, weil die Quantitabilität eben, und nur sie, das Auge und der Focus des eigentlichen *Bewusstseyns* ist.

Nun aber kommt, wohlgemerkt, diese Harmonie, dieses Zusammenfliessen der beiden Endpuncte nur jenseits des Wissens zu Stande, weil eben das Wissen, *als* solches, nur bis zur absoluten Quantitabilität geht. Jene Harmonie wird nur im absoluten *Denken* gewusst; man kann daher nur das *Dass* derselben erkennen, nicht aber ihr *Wie* anschauen.

§. 32.

Hiervon lassen nun die Resultate, allgemeinfasslich, sich also aussprechen; doch sind die Worte streng zu nehmen:

1) Die Welt, d. i. die Sphäre der Quantitabilität, das Reich des Veränderlichen, — ist gar nicht *absolut* im Wissen, noch das absolute Wissen selbst, sondern sie entsteht nur bei Gelegenheit der Vollziehung des absoluten Wissens, als das Unmittelbare, der Ausgangspunct desselben (und diese ganze zweite Synthesis, in der das *absolute* Wissen sich vollzieht, enthält ein Neues, in *ihm* Gegründetes): ja sie ist durchaus nichts Anderes, als die in sich leere und gehaltlose Form des anhebenden Bewusstseyns selbst, dessen fester, haltender Hintergrund das Ewige und Unveränderliche ist, das absolute Seyn. Die Welt des Veränderlichen ist durchaus nicht; sie ist das reine Nichts. (So paradox dies ungeweihten Ohren töne, so offenbar ist es dem, der nur einen Augenblick mit höherem Sinne über sie nachdenkt, — und ich kann mir durch die stärksten Ausdrücke nicht Genüge thun. Wer in dieser Form hängen bleibt, ist vom Scheine zum Seyn, von dem Meinen und Wähnen zum Wissen noch nicht durchgedrungen. Alle Gewissheit, die er haben kann, ist höchstens eine bedingte (*wenn* ein Raum ist, so muss darin ein räumlich Bestimmtes, Begrenztes seyn), die er denn doch auch wenigstens in der Form des absoluten, reinen Denkens fasst.)

2) Das Unvergängliche tritt nicht etwa ein ins Vergängliche, — wodurch es eben aufhörte, das Unvergängliche zu seyn (der schon widerlegte *Indifferenz*punct des Unendlichen und des Endlichen — Spinozismus); sondern das Unvergängliche bleibt eben für sich und in sich geschlossen, sich selbst und *nur* sich selbst gleich. Auch ist die Welt nicht etwa ein

Spiegel, Ausdruck, eine Offenbarung, ein Symbol, — oder wie noch von Zeit zu Zeit man diesen Halbgedanken ausgedrückt hat, — des Ewigen; denn das Ewige kann sich nicht spiegeln in gebrochenen Strahlen: sondern diese Welt ist Bild und Ausdruck der formalen — ich sage formalen — Freiheit, ist diese für und in sich, ist der beschriebene Kampf des Seyns und Nichtseyns, der absolute innere Widerspruch. Die formale Freiheit ist gleich in der ersten Synthesis ganz und durchaus von dem Seyn abgetrennt, ist für sich allein, so wie das Seyn für sich ist, und geht in dem Producte dieser Synthesis ihren eigenen Weg.

3) Nun aber erhebt sich das Wissen über sich selbst und diese Welt, und erst da, jenseits der Welt, ist es Wissen. Die Welt, die man nicht will, fügt sich nur ohne sein Zuthun hinzu. Jenseits jener Unmittelbarkeit aber, worauf ruht da das Wissen? Auch nicht auf dem absoluten Seyn, sondern auf einer Bestimmung der — nicht formalen, wie sich versteht, denn diese ist durchaus unbestimmbar, sondern — der *absolut realen* Freiheit durch das absolute Seyn. Das Höchste demnach ist ein synthetisches Denken (eben der Sitz der höchsten Substantialität), in welchem das absolute Seyn, nicht *für sich,* sondern als ein bestimmendes — als absolute Substanz, welches ja schon eine Form des Wissens als Denkens ist, — und als absoluter Grund, welcher dasselbe ist, vorkommt. Selbst das absolute Wissen weiss daher nur mittelbar von ihm, dem Seyn. —

Man bemerke ferner den Begriff dieser Freiheit. Sie ist *ewig, unwandelbar bestimmt,* ebenso wie und weil ihr Bestimmendes ist absolute *Einheit*. Also auch in Rücksicht ihrer geht die Welt ihren Weg für sich. Nun soll aber ferner im Wissen eine Harmonie dieser Bestimmung mit der Anschauung der Quantitabilität im Wissen vorkommen. *Sie* demnach, nur sie, müsste in die Quantitabilität eintreten, oder besser, durch die Quantitabilität hindurch erblickt werden können, um den *hiatus*, der zwischen zwei sehr ungleichen Bestandtheilen des Wissens noch ist, auszufüllen. Davon nun im Folgenden.

(Parallele mit dem Spinozismus:

Ich will dabei dem Spinoza so viel Begünstigung der Interpretation zukommen lassen, als möglich. Er hat eine absolute Substanz, wie ich; diese kann beschrieben werden, wie die meinige, durch ein reines Denken. Dass er diese durchaus willkürlich in zwei Modificationen, Ausdehnung und Denken, trennt, werde übersehen. — Ihm, wie mir (ich interpretire hier zu seinem Vortheil, denn er hat es nicht bloss mit dem *Wissen*, sondern auch mit dem *Wissenden* zu thun), ist das *endliche* Wissen, inwiefern in demselben Wahrheit und Realität ist, Accidens jener Substanz; ihm, wie mir, absolutes, durch das Seyn selbst unveränderlich bestimmtes Accidens. Er erkennt also, nebst mir, dieselbe höchste, absolute Synthesis an, die der absoluten Substantialität, er bestimmt auch Substanz und Accidens wesentlich so, wie ich. Nun aber kommt in derselben Synthesis (da muss es freilich liegen, denn sonst wären wir im Grunde einig) der Punct, wo die Wissenschaftslehre von ihm abgeht, oder unumwunden, wo sie ihm und Allen, die da philosophiren, wie er, nachweisen kann, dass er Etwas gänzlich übersehen hat. Dieses ist der Uebergangspunct von Substanz zum Accidens. Er fragt nach einem solchen Uebergange gar nicht: daher ist im Grunde keiner: Substanz und Accidens kommen in Wahrheit nicht auseinander; seine Substanz ist keine, sein Accidens ist keines, sondern er nennt dasselbe nur bald so, bald so, und spielt aus der Tasche. Um einen Unterschied zu haben, lässt er nachmals das Seyn als Accidens sich spalten in unendliche Modificationen: — ein neuer arger Fehler, denn wie will er denn nur in der Unendlichkeit, die ihm in sich selbst zerfliesst, je zu einem Feststehenden, Geschlossenen kommen? Ich will daher den Ausdruck verbessern und sagen: — in ein *geschlossenes System* von Modificationen. Und nun — alles Uebrige, was hier noch zu fragen wäre, bei Seite gelassen — frage ich nur dies: Ist das Seyn schlechthin nothwendig in diese Modificationen gespalten, und existirt es gar nicht anders, wie kommst du denn zum Denken desselben, als des Einen, heraus, und welche Wahrheit hat denn dieses dein Denken? Oder ist es an sich Eines, was du behauptest, woher in ihm die Spaltung und der *Ge-*

gensatz einer Welt der Ausdehnung und des Denkens? Kurz du vollziehst da, dir selbst unbewusst, was du in deinem ganzen Systeme läugnest, die formale Freiheit, das Seyn und Nichtseyn, die Grundform des Wissens, in der die Nothwendigkeit einer Spaltung und Unendlichkeit für das Bewusstseyn liegt. Die Wissenschaftslehre aber setzt diese formale Freiheit gleich als Uebergangsglied und weist nach die aus ihr hervorgehende Spaltung, nicht als die des absoluten Seyns, sondern als die begleitende Grundform des Wissens vom absoluten Seyn, oder was Eins damit ist, des absoluten Wissens. Sie sagt: das absolute Seyn bestimmt allerdings, aber nicht unbedingt, sondern unter der eben bezeichneten Bedingung, und sein *Accidens* ist nicht *in ihm*, wodurch es ja die Substantialität verlöre, sondern *ausser ihm*, in dem *formaliter* freien. Und so erst wird die Substantialität und Accidentalität auf begreifliche Weise geschieden und jede in ihrer Bedeutung möglich. Das Daseyn des Wissens — und nur das Wissen hat Daseyn und alles Daseyn ist nur in ihm begründet, — hängt schlechthin von ihm selbst ab, nicht aber seine Urbestimmung. Daher bleibt auch das Accidens des absoluten Seyns einfach und unwandelbar, wie jenes — und der Wandelbarkeit wird eine ganz andere Quelle angewiesen, die formale Freiheit des *Wissens.*

Sollte daher die Wissenschaftslehre nach ihrem Charakter in Bezug auf Unitismus (*ἓν καὶ πᾶν*) und Dualismus gefragt werden, so ist ihre Antwort die: Unitismus ist sie in idealer Hinsicht; sie weiss, dass schlechthin allem Wissen das (bestimmende) ewige Eine — jenseits alles Wissens nemlich — zu Grunde liegt; Dualismus ist sie in realer Hinsicht in Bezug auf das Wissen als wirklich gesetzt. Da hat sie zwei Principe: die absolute Freiheit und das absolute Seyn — und sie weiss, dass das absolute Eine in keinem *wirklichen* (factischen) Wissen je zu erreichen ist, nur rein denkend.

In dem Schwebepuncte zwischen diesen beiden Ansichten steht nun eben das Wissen, und nur so ist es Wissen; in dem Bewusstseyn dieses Unerreichbaren, das es doch unaufhörlich, aber eben als unerreichbar, fasst, besteht sein Wesen als Wissen, seine Ewigkeit, Unendlichkeit, Unausfüllbarkeit. Nur in-

wiefern Unendlichkeit in ihm ist, wie Spinoza allerdings wollte, ist es; nur inwiefern es aber mit dieser Unendlichkeit in dem Einen ruht, zerfliesst es nicht in sich selbst — wogegen es Spinoza nicht schützen konnte, sondern ist eine Welt, ein Universum des Wissens, *geschlossen* neben oder *in* der Unendlichkeit.)

4) Ein Punct, über welchen ich während der Untersuchung gebeten habe sich unentschieden zu halten, ist jetzt klar. Die Freiheit soll — eben in einer noch nicht gelieferten, sondern erst zu suchenden Ansicht — gedacht werden als Grund der Quantitabilitätsbestimmung: — nicht freilich auf *factische* Weise, sondern die reale, ewig und unabänderlich durch das reine Seyn bestimmte Freiheit — soll, jenseits alles Bewusstseyns, Grund seyn der factischen Ansicht des Bewusstseyns. —

§. 33.

Alles Bewusstseyn hebt mit einer schon fertigen Quantitabilität an, in welcher die Anschauung gebunden ist. Diese Gebundenheit muss *in* und *für* sich seyn, sie muss sich, eben als solche, finden, auf sich reflectiren, *als* solche u. s. w. Dies ist eine neue Reflexion.

Zuvörderst ist im Allgemeinen klar und versteht sich von selbst, dass diese Gebundenheit der Anschauung, als die des Wissens, der Grundform desselben gemäss ein *Fürsich* ist. Hier soll es nun ausdrücklich als ein Fürsich gesetzt werden: — und damit der Sinn desto mehr vor aller Zweideutigkeit gesichert werde, sey noch Folgendes bemerkt:

Eine freie, leere Anschauung gab nach Obigem der Gebundenheit sich hin. Dieses, näher angesehen, führt zu Nichts und erklärt Nichts. Ist sie frei, so ist sie leer: ist sie gebunden, so ist sie nicht für sich. Beides ist hier nun innigst zu vereinigen, also, dass die Anschauung in ihrer Gebundenheit selbt *frei* sey, dieselbe in allen ihren Puncten zugleich mit Freiheit durchlaufe, welches wieder ein neues, ins Unendliche gehendes Quantitiren der Quantitabilität giebt. — Nichts, und

ich denke auch nicht die Schwierigkeit, verhindert, diesen Punct sogleich scharf zu nehmen.

Der oben gelieferte Beweis dieses Gliedes war bloss der: soll gedacht werden, so muss auch angeschaut seyn; dies liefert überhaupt Quantitabilität, mit dieser sonach hebt das Bewusstseyn an. Nun war dabei der schwierige, ja beinahe unverständlich bleibende Punct der, ob diese Quantitabilität eine bestimmte sey, oder nicht? Ja es lässt sich gar nicht wohl verstehen, was, von reiner Quantität geredet, Bestimmtheit derselben bedeuten möge. (Wer das verstehen zu können glaubt, der versteht eben unsere ganze Untersuchung nicht, fasst nicht die Quantitabilität rein, sondern mischt ihr schon irgend ein *Quale* bei, um ein *Quantum* herauszubekommen. Quantitabilität schlechthin an sich selbst ist eben nichts Anderes, als die reine, an sich noch unbestimmte Möglichkeit unendlicher Quanta, die ihre Begrenzung nur aus der Bestimmtheit des Quale erhalten können.)

Nun wurde zwar nachher, nach Beziehung einer absolut leeren Freiheit darauf, von Bestimmtheit gesprochen, und dieselbe als erwiesen angenommen, aber nur als Gebundenheit der Freiheit an *Quantitabilität überhaupt*. Kurz, die Quantitabilität wird in der Anschauung nicht, wie im Denken, als ein Product der Freiheit, sondern als ein absolut Gefundenes und jenseits alles Bewusstseyns Liegendes gesetzt, und da Denken nicht ist ohne Anschauung, so geht hervor, dass die Quantitabilität im Wissen eine durchaus entgegengesetzte Ansicht erhält. — Diese, streng genommen, durchaus nur *qualitative* Gebundenheit an Quantitabilität wird hier nun selbst wieder angeschaut und dadurch unendlich quantitirt. Die Ansicht hat sich allerdings verändert, indem sie bestimmter geworden ist.

Die Sache steht nun so: Das Quantitiren *materialiter* geschieht mit Freiheit und wird *angeschaut*, als mit Freiheit geschehend: dasselbe *formaliter* wird *gedacht*, als Etwas, woran das Wissen schlechthin gebunden ist. *Materialiter* — eben dass z. B. eine Fläche verbreitet, dieselbe so weit verbreitet wird, kurz eben die Anschauung der Fläche als solche: *formaliter* wird gedacht dieses Verfahren *überhaupt*, mit gänzli-

cher Abstraction, wie weit oder nicht weit die Fläche verbreitet sey.

Gehen wir nach dieser allgemeinen Ansicht sogleich in die Nebensynthesen hinein, und zuvörderst in die der Anschauung. Das Quantitiren schaut sich an, als gebunden an sich selbst; quantitirt daher wirklich und mit Freiheit, um seine Gebundenheit auch nur anschauen zu können, setzt es inzwischen in diesem freien Quantitiren sich selbst voraus, als seine eigene Bedingung. Beide Glieder fallen durchaus zusammen. — Eins müssen wir zuerst kennen lernen: es sey das vorausgesetzte.

Es ist dies die *stehende absolute* Anschauung: also Mannigfaltigkeit, die sich in einem ruhenden Lichte selbst hält, ewig und unaustilgbar dieselbe. Was ist nun dies? Es ist, wenn ein Wissen gesetzt ist, der ruhende, stehende *Raum*. Kennen wir diesen, so kennen wir die bezeichnete Anschauung. — Bemerke man folgenden, gleich einem Blitzstrahle, wie mir scheint, die alte Finsterniss durchleuchtenden Gedanken. Der Raum soll seyn theilbar ins Unendliche. Wenn er nun dies ist, wie kommt denn das Wissen je dazu, ihn anzufassen; wo hat es denn die unendliche Theilung vollendet und die Elemente des Raumes umfasst? Oder anders: — wie kommt denn der Raum fürs Erste zu seiner *inneren Gediegenheit,* so dass er nicht in sich selbst hindurchfällt, in einen Nebel sich verdünnt und verschwindet? Ist sonach auch der Raum unendlich theilbar, so ist er es wenigstens in einer gewissen Ansicht nicht, um auch nur *seyn* und unter Anderem dies seyn zu können. Sein Mannigfaltiges (noch nicht das *in* ihm, denn davon wissen wir noch gar nichts) müsste sich gleichsam gegenseitig halten, damit *er* hielte und Gediegenheit bekäme. Ferner lehrt doch die Anschauung einen Jeden, dass er im Raume durchaus keine Construction, welche immer eine Agilität ist, vornehmen könne, wenn ihm der Raum nicht ruht oder stille steht. Woher diese Ruhe des Raumes? Ferner: Keiner kann eine Linie construiren, ohne dass ihm in dieser Construction Etwas in die Linie hineinkomme, das er nimmer construirt, noch zu construiren vermag; das er sonach gar nicht vermittelst des Linienziehens in die Linie hineinbringt, sondern vermittelst des Raumes, vor

allem Linienziehen voraus, bei sich geführt hat: es ist die Gediegenheit der Linie. (Ist die Linie das Hindurchgehen durch unendlich viele Puncte, so ist die Linie unmöglich; die Puncte und die Linie selbst, zerfallen. Sie hingen aber dennoch im Raume zusammen, sind, in ihrer unendlichen Mannigfaltigkeit, zugleich dessen Continuität.) — Woher nun dieser, also zu denkende, in sich gediegene, stehende und ruhende Raum? Er ist die sattsam beschriebene Anschauung (das Fürsich- und Insichseyn der formalen Freiheit, die eine Quantitabilität ist), welche sich selbst sich selber, als *absolut seyend,* voraussetzt — nach dem nachgewiesenen Reflexionsgesetze des Bewusstseyns. Es ist der auf sich selbst ruhende und sich standhaltende Blick der Intelligenz; das ruhende immanente Licht — das ewige Auge in sich und für sich.

Wie verhält sich nun dazu das *zweite* Glied der Synthesis? Es ist ein freies Sichselbstergreifen in dieser Anschauung — ein Construiren, Nachmachen derselben, ein Lösen und wieder Verbreiten des Raumes; — aber wohlgemerkt, als ein *sich* schon voraussetzendes Ergreifen, weil ausserdem das erste Glied verloren ginge, was in keiner Reflexion geschehen darf. Es ist daher klar, dass eins durchaus nicht ohne das Andere ist, noch seyn kann: kein Raum, ohne Construction desselben, ohnerachtet nicht *er,* sondern nur sein Bewusstseyn dadurch erzeugt werden soll (ideales Verhältniss); keine Construction, ohne ihn vorauszusetzen (reales Verhältniss); dass daher alles Wissen dieser Art nicht in dem einen oder dem anderen, sondern durchaus in beiden Gliedern ruht, wie sich oben an dem Beispiele der Linie ergab. Die reine Richtung der Linie ist Resultat des letzten Gliedes, der Freiheit der Construction; ihre Concretion Resultat des stehenden Raumes. Ihr Ziehen ist offenbar synthetisch.

Dazu noch folgende Bemerkungen. — *Zuvörderst:* für dieses Construiren ist der Raum theilbar ins Unendliche, d. h. man kann ins Unendliche fort Puncte machen, aus denen man in ihm construirt. — *Ferner:* der Raum ist ja sichtbar nichts Anderes, als die Quantitabilität selbst. Die angenommene Bestimmtheit ist sonach und bleibt rein und lediglich formal eine

Gebundenheit an die Quantitabilität selbst. Es bleibt auch hier bei dem obigen Satze: die formale Freiheit, schlechthin als solche, ist einziger Grund der Quantitabilität, mit allen ihren Resultaten. Auch der Raum ist nur Quantitabilität, und es kommt Nichts in ihn hinein, das da etwa aus dem Dinge an sich stammte. — Endlich: der substantielle gediegene und ruhende Raum ist, nach dem Gesagten, das ursprüngliche Licht, vor allem wirklichen Wissen, nur denkbar und intelligibel, nicht aber sichtlich und anschaubar durch die Freiheit erschaffen. Das Construiren des Raumes, nach dem zweiten Gliede der Synthesis, ist ein innerhalb des Wissens selbst vollzogenes *Sichergreifen* dieses Lichtes, Sichdurchdringen desselben immer aus Einem Puncte: es ist ein secundairer Lichtzustand, den wir zum Unterschiede *Klarheit,* den Act *Aufklären* nennen wollen. (Es ist zu bejammern, dass dieses herrliche Wort von allerlei losem und leichtfertigem Zeuge gemisbraucht worden.)

Corollaria. Die gelieferte Ableitung und Beschreibung des Raumes ist entscheidend für Philosophie, Naturlehre und alle Wissenschaft. Nur den letzten, construirten und construirbaren Raum, der an sich gar nicht möglich ist und in Nichts zerfliessen würde ohne die ursprüngliche in sich gediegene Anschauung, hat man, und zwar ganz besonders seit Kant, dessen System von dieser Seite sich schlecht verdient gemacht hat, für den einzigen Raum gehalten. (Es giebt für den, dem die Augen aufgegangen, nichts Spasshafteres, als die Begriffe der neueren Philosophie über den Raum.) Consequent verfolgt, hätte dies auf einen formalen Idealismus führen müssen. Weil man diesen aber scheute, so liess man sich nun in diesen verpfuschten Raum einen Stoff hineingeben, ohne weder das zu bedenken, dass, wenn man sich diesen habe geben lassen, der Raum schon ohne alles weitere Zuthun mitkommen wird; noch das, dass der Raum ohne innere Gediegenheit (und dies ist eben der Grund des famösen Stoffes oder der Materie) in eine unendliche Theilbarkeit = Nichts zerrinnt.

Da befürchtete man, wenn es in der Naturphilosophie zur Construction des materiellen Körpers kam, dass die Attractiv- und Repulsivkraft in ihm etwa einmal das Gleichgewicht ver-

lieren möchten, ohne dahinter zu kommen, dass diese beiden Begriffe nichts Anderes seyen, als eine doppelte Ansicht in der Reflexion von einem und demselben *Gleichgewichte,* ruhigem Stehen und Gehaltenseyn, das schon der Raum mit sich führt.

§. 34.

Jetzt zu einer Untersuchung, die uns in das zweite Nebenglied unserer Synthesis führen dürfte. In dem ewigen Raume lag das Mannigfaltige desselben ruhend und stetig bei einander in Einem und vor Einem Blicke, der nur, inwiefern Alles so ruht und vollständig ist, ein Blick und Ein und derselbe Blick ist. — Reflectire man auf irgend einen bestimmten Theil dieser Anschauung. Wodurch wird dieser Theil in seiner Gediegenheit und Ruhe gehalten? Offenbar durch alle übrigen und alle übrigen durch ihn. Keiner ist im Blicke, wenn nicht alle übrigen es sind: das Ganze bestimmt die Theile, die Theile das Ganze, jeder Theil jeden, und nur, inwiefern es so ist, ist es die stehende Anschauung, die wir aufstellten. Nichts ist, wenn nicht in derselben stehenden Einheit des Blickes Alles ist. Es ist die vollkommenste innere Wechselwirkung und Organisation, — welche letztere sonach sich schon in der reinen Anschauung des Raumes vorfindet.

In der Construction dagegen wird ausgegangen von irgend einem *einzelnen,* durch Analyse gesetzten Puncte, und die Theile (z. B. der früher construirten Linie) kommen in einer gewissen Folge zu stehen, so dass, diese Richtung vorausgesetzt, zu dem Puncte b nicht gekommen werden kann, ausser von a aus u. s. f.

Aber wie haben wir sagen können, was wir soeben sagten? Nur inwiefern wir dergleichen Puncte, formal beliebig, setzten, also eben nur dachten und uns im Standpuncte der Construction erhielten. Im stehenden Raume, jenseits der Construction, sind keine Puncte, keine Discretionen, sondern es ist der Eine, in sich selbst zusammenfliessende concrete Blick, den wir soeben wiederum näher beschrieben. Die Discretion sonach — so wollen wir uns um der Strenge und Schärfe der Untersuchung willen ausdrücken, welche für die Folge voraus-

zusetzen ist, — hat ihren Ursprung im Denken des Construirens, und was daraus folgt, im Verwandeln des Construirens in ein Denken.

Und worin hat das bestimmte Gesetz der Folge seinen Grund? Hier zuvörderst *formaliter:* in der Freiheit der Richtung; diese ist durchaus ungebunden und wandelbar, schwebend in jedem Puncte zwischen der Unendlichkeit. Diese sonach muss, wenn von Folge auch nur die Rede seyn soll, vorausgesetzt werden; und wir bekommen den alten Satz von der Freiheit, als dem Grunde aller Quantitabilität, hier wieder in einem engeren, näher bestimmten Sinne. Diese aber gesetzt, ist die Folge bestimmt durch das Beieinanderseyn und Sichhalten des Mannigfaltigen in der stehenden Anschauung, dem Raume. Das Bewusstseyn der Folge steht daher, eben wie das vorige, weder in dem Puncte der Construction, noch in dem der Anschauung, sondern in beiden und in der Vereinigung beider.

Indem nun das — untenliegende, *objective* — Denken oder Construiren, immer unter Voraussetzung einer in ihm selbst durch Freiheit begründeten bestimmten Richtung, an das durch die Anschauung gegebene Gesetz der Folge gebunden wird, wie wird es denn da gedacht? Offenbar als ursprünglich und jenseits alles Denkens und Wissens gebunden für jede mögliche Richtung, die es sich geben wird, — nicht *absolut* gebunden, sondern eben unter Bedingung dieser oder jener bestimmten Richtung, die es sich giebt. Es wird daher, so wie oben eine ursprüngliche, nothwendige Anschauung, hier ein ursprüngliches, nothwendiges Denken vorausgesetzt, und dieses selbst *gedacht;* denn das Angezeigte ist doch wohl selbst ein Gedanke. Wie aber die angezeigte Anschauung war und blieb eine blosse Quantitabilität; so ist auch der Gedanke nur Quantitabilität, aber eine durch Freiheit der Richtung ins Unendliche bestimmbare. (Denke Eine Reihe, eine zweite, dritte u. s. f., so hast du die einzelne Bestimmtheit der Quantitabilität gedacht. Nun aber sollst du keine einzelne, sondern schlechthin *alle* denken, und so denkst du eben eine *Gebundenheit* des Denkens.)

Ich habe die Quantitabilität überhaupt oben als Natur, Sinnenwelt, charakterisirt. Das Gesetz der Folge sonach, von dem hier die Rede ist, ist offenbar das Naturgesetz: und es ist schon hier klar, wie die Freiheit an dasselbe gebunden ist, nicht nur insofern, dass sie überhaupt erst in sich selbst sich aufgehen muss, um eine Folge zu haben, sondern auch, dass, nachdem sie eine hat, kein Gesetz derselben sie bindet, ausser unter Bedingung einer in sich selbst genommenen Richtung, die von jedem Puncte aus (der Raum ist hier ein durchaus adäquates Bild) unendlich vor ihr liegen.

Selbst nachdem die Welt ist, und vorausgesetzt, dass Jemand in ihr befangen sey und nicht über sie hinauskomme, — im zweiten Nebengliede der Synthesis stehen bliebe und daher sein Wissen nur Product der jenseits alles Wissens entsprungenen Anschauung wäre: so wäre ihm die Welt doch noch nicht absolute *Potenz* und *Macht*. Denn selbst in der Welt sind unendliche Richtungen möglich; diese hängen von ihm ab: sein Verhältniss zur Welt und das Gesetz in ihr, an das er gebunden ist, hängt daher ewig von ihm ab.

Die Klagen über die menschliche Gebrechlichkeit, Schwäche, Abhängigkeit, sind ebensowenig, als die über die Schwäche des menschlichen Verstandes, zu widerlegen. Wer darauf besteht, wird es ja wohl wissen und an sich erlebt haben; man kann seiner Versicherung trauen. Nur darf Einer oder der Andere ihn bitten, dass er ihn nicht miteinschliesse (Friedrich und Garve). Von der unmittelbaren Wirklichkeit kann man übrigens oft nicht schlecht genug denken. So niedrig man oft ihr Bild nimmt, so übertrifft es doch die Erfahrung. Wer aber von der Menschheit nach ihrem allgemeinen Vermögen schlecht denkt, der lästert die Vernunft und verurtheilt nebenbei sich selbst! —

Noch eine sich uns aufdringende und zur Sache gehörende Bemerkung: — Sichtbar trägt das beschriebene objective Denken, von dessen Gliedern jedes bedingt ist durch ein anderes, das dadurch nicht hinwiederum bedingt ist (während in dem Begriffe des ruhenden Raumes jedes durch jedes bedingt wird), wo also die Bedingungen einseitig und in einer nicht rück-

wärtsgreifenden Reihe fortgehen, vielmehr eine Folge und Consequenz enthalten, — zugleich den formalen Charakter der *Zeit* an sich, deren Momente sich bekanntermaassen ebenso verhalten. Jedoch will ich durch das Gesagte keinesweges die Zeit schon abgeleitet haben: die hier aufgestellte Consequenz hat noch das Eigene und Widersprechendscheinende, dass die discreten Gedanken denn doch auch neben einander hingelegt und in Einen Blick gefasst werden. Hier aber fehlt noch die Gediegenheit, das Anhalten der Momente, die in der Zeit doch auch seyn soll. Wir mögen also wohl nur zu dem höchsten *Grunde der Zeit*, keinesweges aber noch zu ihrer Realität selbst in der Erscheinung gekommen seyn; denn soviel ist freilich klar, dass, wenn wir uns über die Zeit erheben und sie selbst erklären sollen, wir nicht in den Momenten derselben gefangen seyn, sondern sie mit Einem Blicke übersehen müssen, wie wir es mit unseren Gliedern des Denkens nach dem Gesetze der Consequenz eben also thaten.

Was zu einer solchen gediegenen und realen Zeit gehören wird, lässt sich vorläufig wohl schon ahnen; dies nemlich, dass die Glieder derselben nicht ein blosses Denken, sondern zugleich ein solches organisches, sich selbst haltendes und tragendes *Anschauen* seyn müssen, wie wir oben die Anschauung des stehenden Raumes beschrieben. Dies kann aber nur nach einer Disjunction dieses Raumes von sich selbst, nach einer höchst wahrscheinlich unendlichen Vermannigfaltigung desselben geschehen, bleibt also einer neuen Reflexion vorbehalten. So viel ist aber schon klar, dass die Zeit kein vollkommenes Wechsel- und Nebenglied des Raumes ist, wofür sie auch fast immer genommen worden. Man hat beide wie äussere und innere Anschauung unterschieden: lauter Einseitigkeiten. Wir würden nie den Raum aus uns herausbekommen, wenn wir ihn nicht in uns hätten. Und sind wir denn nicht selbst Raum? Jenes Fassen desselben als äussere Anschauung kam von der sonderbaren Immaterialität, welche uns zugesichert werden sollte, nachdem die ebenso verunedelte und vergröberte Materie nicht mehr vornehm genug für uns war. — (Die Zeit steht in derselben Reihe der Reflexionen, wie der ächte, wahre

Raum. Freilich aber wird sie, wegen ihrer Verwandtschaft mit dem Denken und als seine Form höher hinauf, über allen Raum, hinweggetragen; und dies eben hat Veranlassung zu den gerügten Misverständnissen gegeben, sie direct ihm entgegenzusetzen.)

Durch das Bisherige ist ein wichtiger Schritt geschehen, sich dem factischen Wissen zu nähern. Jeder weiss, dass alles wirkliche Wissen oder Wissen vom Wirklichen ein besonderes seyn soll innerhalb eines unbestimmten Mannigfaltigen, und dass eben in seinem Verhältnisse zu dem Mannigfaltigen sein bestimmter Charakter, sein Seyn überhaupt besteht. Sodann muss aber das Mannigfaltige übersehen werden können, dem Blicke Stand halten und ihn tragen. Eine solche tragende Sphäre haben wir dem Denken an dem Gesetze der Consequenz in dem ewigen stehenden und ruhenden Raume gegeben. Er ist eben, wie beschrieben worden, das der Construction Standhaltende und sie Tragende, nicht in unendlicher Theilung in Nichts Zerfliessende. Aber darum ist er nicht schon *gefüllt.* Er ist an sich weder leer (er ist voll von sich selbst), noch voll von etwas Anderem; in dieser Rücksicht ist er freilich leer. Er ist eben die gediegene, gleichartige, in sich ruhende Anschauung.

Es ist klar, dass unser nächstes Geschäft seyn muss, in diese stehende Sphäre irgend Etwas, das ein Besonderes seyn könne, wodurch der an sich selbst allenthalben gleiche Raum (wenn man diesen Gedanken bei der doch zugleich in ihm vorhandenen Mannigfaltigkeit widersprechend findet, so habe ich Nichts dagegen) von sich unterschieden und die Glieder einer Reihe der Consequenz von einander ausgeschlossen werden, hineinzubringen, von wo aus das Gesagte erst seine vollkommene Verständlichkeit erhalten wird. Wer nun, eben von dem Begriffe des Raumes ausgehend, vermuthet, dass dies die Materie seyn werde, der hat Recht. Nur dürfte höchst wahrscheinlich nach dem eigenthümlichen Charakter unseres Systemes *Materie* eine ganz andere, als die gewöhnliche, Bedeutung haben. Es ist ja auch eine *Geisterwelt,* und diese so discret, wie jene. Wir werden daher wohl von der Einheit dieser

beiden Welten erst zu ihrer Unterscheidung fortgehen können und nachweisen, dass die Materie nothwendig geistig, der Geist nothwendig materiell sey: — keine Materie ohne Leben und Seele, kein Leben ausser in der Materie. —

§. 35.

Wir gehen an die bezeichnete Untersuchung.

Die formale Freiheit wird *gesetzt*, sie ist positive. Aber von ihr durchaus unabtrennlich ist ein Quantitiren, rein als solches. Als einfacher Punct kann sie, in sich und für sich, sich anschauend, nicht gesetzt werden, denn dann ist sie überhaupt nicht gesetzt; es wäre denn weder sie, noch überhaupt Etwas. Der Punct ist lediglich die einseitige Ansicht derselben im Denken: hier aber ist *Anschauung*. Es wird daher nothwendig zugleich gesetzt ein Quantitiren, nicht weiter aber, als es von der Position der Freiheit unabtrennlich ist.

Nun ist ferner dies Quantitiren in und für sich zwar einfach und dasselbe; so aber wiederum unwirklich und unerreichbar. In der Reflexion ist es doppelt: *Concretion* und *Discretion* in Folge. Beides ist daher schlechthin gesetzt und der Grundform des Wissens vorausgesetzt. Wir haben daher Folgendes zu beantworten: Was liegt in der Concretion überhaupt und besonders in der Form der formalen Freiheit, mit der sie hier vorkommt? Was in der Discretion zu einer Folge, in denselben Rücksichten? Was endlich in der absoluten Identität beider?

1) Die Concretion ist der Substanz nach irgend ein Raum, eben ein Concresciren und Sichhalten *nachmals* und *beliebig* zu denkender Puncte. Ohne diese *mögliche* Mannigfaltigkeit ist es keine Concretion, wie unmittelbar einleuchtet. Nun ist es aber ferner nicht bloss der sich im Gleichgewicht haltende und seine Anschauung fixirende Raum selbst; denn sonst wäre es nicht zugleich Construction, und zwar durch *Freiheit*. Was also ist es? Ein an sich *räumliches Mannigfaltige*, in welchem *ins Unendliche fort sich durchdringende, in wechselseitiger Concretion sich befindende Puncte gesetzt werden können, die irgend eine Linie anheben, fortsetzen, richten* mit der unbe-

schränktesten Freiheit. Die Agilität ist durch das Ganze verbreitet oder verbreitbar: ebenso die *Gediegenheit* des Raumes durch das Ganze, welcher die Agilität, sobald sie nur auf irgend eine Weise sich bestimmt und entscheidet, hingegeben ist — aber immer nach ihrem eigenen Gesetze und so, dass sie zugleich darin Freiheit sey, wie im vorigen §. nachgewiesen worden. Die Basis ist der ruhende stehende Raum; mit ihm aber ist die Freiheit der Concretion unzertrennlich verbunden.

Dies nun ist die ***Materie:*** sie ist daher die *fixirte* ***Construirbarkeit des Raumes selbst,*** und durchaus nichts Anderes. Sie ist nicht der Raum; denn dieser ruht ewig und unerschüttert, und *trägt* alle Construction; aber sie ist *im* Raume, sie ist die Construction, die da getragen wird. Der *Raum* und *sie* sind die unabtrennbare Ansicht Eines und Ebendesselben, der Quantitabilität (von Seite der Anschauung), als *stehend* und *allgemein,* und zugleich *concret* und *construirbar.*

Sätze: a) Die Materie ist nothwendig ein Mannigfaltiges; wo sie gefasst wird, wird ein solches gefasst, und anders kann sie gar nicht gefasst werden. b) Sie ist theilbar ins Unbedingte, ohne dass sie in Nichts zerflösse. Es hält sie der stetige Raum im Hintergrunde, welcher als solcher gar nicht getheilt wird, sondern in welchem bloss getheilt wird. c) Sie ist nothwendig und in sich selbst organisch. Der Grund einer Bewegung ist durch sie hindurch verbreitet; denn sie ist die Construirbarkeit im Raume. Sie mag wohl in Ruhe seyn, aber sie kann sich schlechthin aus sich selbst in Bewegung setzen.

2) Ist die formale Freiheit in beiden gesetzt, so ist eben ein *Construiren* gesetzt. Dieses aber ist schlechthin, so eng man es auch beschränken möge, ein Linienziehen: es erzeugt eine Linie, durchaus keinen Punct. Aber die Linie setzt eine Richtung voraus, und diese ist nothwendig gebunden an irgend eine Folge. Durch das Setzen der formalen Freiheit wird sonach nothwendig irgend eine Folge des Mannigfaltigen gesetzt, und aller besonnenen oder von sich wissenden Freiheit vorausgesetzt.

Diese ursprüngliche in der *Anschauung* (nicht, wie oben, im Denken) ergriffene Folge nun giebt die *Zeit*. — Es ist klar, dass die vorausgesetzte Linie theilbar ist ins Unbedingte. Zwar ist sie vollendet, und in Beziehung auf den Raum ein geschlossenes Ganze. Aber zwischen jede zwei Puncte, die im Verhältnisse der *Folge* stehen, kann ich wieder Puncte setzen, die in demselben Verhältnisse stehen. Ob also gleich die Anschauung, von der wir hier reden, offenbar Einheit des Blicks ist, auch jeder Zeitmoment ein von anderen Zeitmomenten abgesondertes, discretes Zeitganze seyn dürfte, so ist er doch in einer anderen Ansicht wieder ein unendlich Theilbares der Einen Zeit; und lediglich durch diese Unendlichkeit des Schwebens erhält der Zeitmoment seine Gediegenheit. Der charakteristische Begriff, der uns bisher noch mangelte, ist abgeleitet.

Ferner: — Eben durch diese Gediegenheit fasst die Anschauung sich selbst, als ein objectives, sich gegebenes, immanentes Licht. Denn alles Licht beruhte ja in einem Schweben über unendlicher Unterscheidbarkeit, Quantitabilität, welche zugleich ins Unendliche bestimmbar, construirbar seyn muss. Das Licht ist nicht etwas Einfaches, sondern es ist die unendliche Wechselwirkung der Freiheit mit sich selbst, das Durchkreuzen seiner Einheit, Ewigkeit und Ursprünglichkeit mit der daraus sich erhebenden Mannigfaltigkeit und Bestimmbarkeit ins Unendliche. Dieses Licht muss irgendwo sich selbst aufgehen, in wirklichem Wissen sich ergreifen: dieser Punct des Aufgehens ist die beschriebene *Anschauung* in der Synthesis von Raum, Materie und Zeit.

3) Beides — Concretion wie Discretion — ist die Position der formalen Freiheit, in welcher beides durchaus vereint ist. Die letztere liefert Zeit und damit wirkliches Wissen; die erstere Raum und Materie. Aber diese ist wiederum die Grundlage und Bedingung für jene. Es ist daher kein Licht (kein Wissen), seiner wesentlichen Form nach, ausser in der Materie, und umgekehrt: es ist keine Materie (für sich — dieser Zusatz werde wohl bemerkt), ausser in der Zeit und ihrem Lichte.

Doch gehen wir dies einzeln durch.

Zuvörderst, ein wichtiger und eben auch nicht bemerkter Satz: Es ist kein Wissen und Leben, das nicht nothwendig eine Zeit dauere, sich für sich selbst in eine Zeit setze. Das Wissen trägt selbst seiner Form nach die Zeit in sich und bringt sie mit: ein zeitloses Wissen, etwa ein absolut einfacher Punct in der Zeit, ist unmöglich. — Aber die Zeit ist durchaus nur eine gebundene Folge des Materiellen in dem Raume. Es wird daher keine Zeit *begriffen*, — und da sie nothwendig begriffen wird, wenn Leben und Wissen seyn soll; so ist kein Leben und Wissen, — es werde denn auch Materie und Raum begriffen. Die Materie kann ebensowohl genannt werden eine Verwandlung des Raumes in Zeit, Freiheit und Wissen; — und so sind in diesem Mittelpuncte auch Zeit und Raum als untrennbar vereinigt eingesehen.

Das Leben beschreibt sich nothwendig selbst in der *Materie.* — Umgekehrt: die Materie kann nicht beschrieben werden, ausser durch Construction einer Linie. Diese aber bedarf einer Richtung; diese einer Folge von Puncten, diese eines Wissens, in dem ein Mannigfaltiges zusammengefasst werde, ausserdem würde die Linie zum Puncte.

(Wenn ich mit Jemand zu thun hätte, dem ich die Nothwendigkeit der idealistischen Ansicht an einem einzelnen Beispiele zu zeigen hätte, so würde ich ihn fragen: wie kannst du doch jemals zu einer Linie kommen, als dadurch, dass du die Puncte *ausser* einander hältst (sonst fallen sie zusammen); sie aber auch in Einem Blicke zugleich zusammenfassest und ihr Aussersichseyn aufhebst (sonst kämen sie gar nicht an einander)? Du begreifst doch aber, dass diese Einheit der Mannigfaltigkeit, dies Setzen und Wiederaufheben einer Discretion nur im *Wissen* seyn kann, wie sich eben gezeigt hat, dass es die Grundform des Wissens ist. Nun solltest du zugleich begreifen, dass Raum und Materie ganz gleicher Weise in einer solchen *Auseinanderhaltung* der Puncte, in der *Einheit* jedoch, bestehen, dass sie demnach nur in einem Wissen und *als* Wissen möglich sind, — dass sie eben die *eigentliche Form des Wissens selbst sind.*

Dies ist nun eigentlich das Klarste, Offenbarste, was es giebt, Jedem, der die Augen öffnet, Vorliegendes, nicht erst zu Beweisendes und zu Erwerbendes, sondern auf das man sich berufen sollte, als auf das Bekannteste, welches man sich schämen sollte, erst zu sagen. — Warum sahe man es denn also nicht? Weil Alles uns näher liegt, als eben das Sehen selbst, *in* dem wir ruhen, weil man hartnäckig in jenem Objectiviren verfestet war, welches ausser sich sucht, was in uns liegt.)

Wir fügen zwei durchgreifende, weit umher lichtverbreitende Bemerkungen bei:

1) Der Grund alles wirklichen Seyns (der Welt der Erscheinungen) ist auf das Tiefste und Erschöpfende dargestellt, theils seinem formalen, theils seinem materialen Charakter nach. Der erste besteht darin, dass die Welt seyn soll unabhängig von allem Wissen, das da im Wissen selbst für Wissen anerkannt wird; dass sie seyn würde, wenn auch das Wissen von ihr nicht wäre; ferner, dass sie doch nicht nothwenig seyn soll, sondern ebensowohl auch nicht seyn könnte. — Besonders um das Erste ist es uns zu thun; und man irrt sehr, wenn man glaubt, der transcendentale Idealismus läugne die *empirische* Realität der Sinnenwelt u. dergl.: er weist in ihr bloss die Formen des Wissens nach, und vernichtet sie darum als ein für sich Bestehendes und Absolutes. — Der Grund ihrer Existenz ist kurz und mit Einem Worte der, dass das Wissen für sich nothwendig sich selbst voraussetzen muss, um seine Entstehung und Freiheit auch nur beschreiben zu können. Die formale Freiheit setzt sich als *seyend.* Diese formale Freiheit nun, in ihrer, allem bewussten Freiheitsgebrauche vorausgehenden Position, und durchaus nichts Anderes, ist die Sinnenwelt. Sie verhält sich als Substanz zu jedem als frei sich reflectirenden Wissen, das sodann Accidens ist: daher muss sie seyn, wenn auch kein Wissen wäre. So muss nothwendig derjenige urtheilen, der in dieser Synthesis stehen bleibt. Jeder aber, der sie selbst wiederum begreift, begreift eben das, was wir hier sagten. (Kant nennt dies eine Täuschung, welche wir gar nicht loswerden können. Eine solche Aeusserung

würde bloss beweisen, dass man einzelne Lichtstrahlen, *lucida intervalla*, der transcendentalen Ansicht habe, die da unwillkürlich verschwinden. Wer aber diese Ansicht in freier Gewalt hat, dem ist nirgends Täuschung. Er weiss, dass es von diesem Standpuncte der Ansicht nothwendig so ist, was also richtig, — und von dem anderen höheren nothwendig so, was also auch richtig sich verhält, dass aber das einige absolute Wissen weder in dem éinen, noch in dem andern, sondern nur in der Erkenntniss des Verhältnisses des *ganzen* Systemes des Wissens zum absoluten Seyn beruht.)

2) Ferner sind an diesem ruhenden und stehenden Seyn der Welt die zwei Grundeigenschaften derselben: Geist und Materie, aus Einem Mittelpuncte, als schlechthin zu diesem Seyn gehörig, und selbst nur eine Duplicität der Ansicht dieses Einen Seyns im Wissen, abgeleitet worden. Indem das Wissen sich als seyend setzt, setzt es sich als Materie; indem es sich als *frei seyend* setzt, setzt es sich als eine Folge in der Zeit, als stehende, ruhende, an sich gebundene Intelligenz.

§. 36.

Es kommt hier nicht darauf an, die aus dieser Synthesis folgenden Sätze zu erschöpfen, sondern den Geist des Ganzen zu fassen — durch das rechte Wort an der rechten Stelle. Was im systematischen Gange folgt, ist dem, der den Geist hat, sehr klar, Anderen wird auch das Einzelne dunkel scheinen. Wir bereiten deshalb das Folgende vor durch eine allgemeinere Betrachtung.

1) Setze man das Universum als bestehend aus einem Systeme einzelner für sich geschlossener Wesen, nach Analogie unserer Untersuchung gedacht = Synthesis von Licht und Materie (§. 35. Anm. 2.).

2) Dieses System ist in sich organisirt; das Seyn eines jeden ist bestimmt durch die Wechselwirkung mit allen übrigen. Bringe ich nun in das Ganze Wandelbarkeit; so frage ich — ein solches System zugegeben, wie ich es allerdings nicht nur zugebe, sondern behaupte: — ist nicht dieses System, wenn es das Letzte seyn soll, in sich selbst in Nichts zerfliessend?

Offenbar. Jedes ist bestimmt durch die übrigen, — von wo hebt denn nun die *ursprüngliche Bestimmung* an? Dies ist ein ewiger Kreisgang, bei dem man sich nur beruhigt, weil man über ihm ermüdet, durch *Verzweiflung*. Mit dem ewigen Erborgen des Seyns von Anderem geht es nicht; zuletzt müssen wir bei einem Seyenden ankommen, das es in eigenem Vermögen hat, zu seyn.

3) An diesem Einen haben nun alle Seyende Theil. Das unmittelbare Wissen von dem Verhältnisse jedes Gliedes ist dessen absolutes Seyn, seine substantielle Wurzel; und dieses Verhältniss wird nicht erst durch das Seyn der übrigen Glieder, sondern es selbst wird sich und alle übrigen werden ihm durch dies Verhältniss zum absolut Seyenden. Dies Verhältniss trägt aber eine ursprüngliche Duplicität in sich: es ist ein Verhältniss zu einem *immer geschlossenen Ganzen* (zum ewigen Einen); denn ausserdem käme es zu keinem stehenden Verhältnisse und zu keinem stehenden Wissen; — ebenso ein Verhältniss zu einem in alle Ewigkeit *nicht schliessbaren* Ganzen; denn sonst käme es zu keinem freien Wissen. Darum trägt jeder im unendlichen Lichtmeere des Wissens nur sich selbst aufgegangene Blick zugleich sein geschlossenes und vollendetes Seyn, und er selber führt gleich in diesem Seyn seine Ewigkeit mit sich. Wir begreifen immer das Absolute; denn ausser ihm ist nichts Begreifbares, und wir begreifen dennoch, dass wir es nie völlig begreifen werden; denn zwischen ihm und dem Wissen liegt die unendliche Quantitabilität, wonach das Verhältniss jedes Einzelnen zum Ganzen und das Universum selbst ebensowohl in sich geschlossenes, vollendetes, als ein unendlich wechselndes ist *innerhalb* jener Vollendung.

4) Nun aber die höchste Frage: — Wie kann dem Wissen diese über sein ganzes inneres Wesen hinausliegende Ansicht und Einsicht — eines Verhältnisses, Bandes, einer Ordnung der Quantitabilität kommen, — welche ja wohl mehr ist, als Ordnung, denn sie ist das Bindende, Ordnende selbst? — Antwort: das Seyn, die *Wirklichkeit* des Wissens würde durchaus unmöglich seyn, ohne dass zugleich die Ordnung absolut gesetzt ist; das Wissen würde sich nicht vollziehen können,

ausser in ihr, und innerhalb ihrer durchgreifenden Bestimmtheit; und zwar wäre diese Bedingung schlechthin also gesetzt, über alles factische Wissen und Begreifen des Wie hinaus. (Erinnere man sich der Synthesis der absoluten Substantialität.) Laut des Mittelpunctes desselben, konnte die formale Freiheit, mit ihr das Wissen, Quantitiren u. s. w. *seyn* oder auch *nicht* seyn, hierin durchaus unabhängig vom absoluten Seyn; und bei diesem Resultate hat es sein Bewenden. Aber es zeigte sich, dass, wenn sie einmal ist, sie material bestimmt seyn müsse durch das Absolute. Worin denn? Ohne Zweifel darin, worin ihr Wesen, ihr Kern und Wurzel besteht, im Quantitiren. *Wie* denn? Eben durchaus so, wie die Worte lauteten: *bestimmt,* d. h. gebunden an eine ursprüngliche Ordnung und Verhältniss des Mannigfaltigen, worin ja eben das Quantitiren besteht. Daran ist gebunden die absolute formale Freiheit — sie selbst, keinesweges irgend eine ihrer weiteren Bestimmungen *innerhalb* dieser Ordnung.

Endlich: *woran* ist die formale Freiheit gebunden? An Ordnung und Verhältniss überhaupt, keinesweges an dieses oder jenes — denn sonst wäre sie abermals nicht formale Freiheit, sondern in irgend einer *inneren* Beziehung bestimmt. In irgend einem Einzel-Blicke (einem Individuum = C, dem man damit ein bestimmtes Verhältniss zum Universum geben muss) ergriff sich das Wissen. Dies ist nun dessen Grundpunct, der *sein* Verhältniss zum Universum unvermeidlich und unwandelbar giebt. Könnte — ich sage nicht dieses Wissen, denn dieses Wissen ist nur das, dessen Grundpunct das Individuum C ist, — sondern könnte das Wissen nicht ebensowohl in anderen Puncten sich entzünden? Offenbar. Und zugleich wäre hier eine andere Ordnung. Es ist sonach hier in Absicht der Materie eine Wechselwirkung zwischen dem absoluten Seyn und dem Wissen, bei der wir freilich ankommen mussten.

5) Diesen Anfangspunct nun, als jenseits alles wirklichen Wissens liegend, das Factische vor allem Factum, können wir der *Freiheit*, die wir in allem Wissen kennen, nicht zuschreiben. Er fällt ins Unbegreifliche. Wie wir aber, durch diese unbegreifliche Wechselwirkung ins Leben und Wissen und

damit in ein durchaus bestimmtes Verhältniss gesetzt, dasselbe gar sehr verändern können, während es dennoch die ewig mitbestimmende Grundlage bleibt: das können wir schon jetzt ermessen. Das Reelle ist nur *absolutes Gesetz* für die Freiheit.

In Summa — um das eben Gesagte noch an die allgemeinsten Begriffe der Synthesis anzuknüpfen: — Das Wissen ist *Fürsichseyn* des Entspringens, dieses setzt Nichtseyn, und da dieses doch im Wissen ist, eben *Seyn* in dem Wissen, als solchem, voraus. Mehr aber, als dasjenige, worin alles sich findende Wissen durch sein Wesen sich gebunden findet, ist dieses Seyn nicht. — Nun ist ferner das Wissen ein Quantitiren; die Gebundenheit desselben ist also eine Gebundenheit des Quantitirens, durchaus als solchen und durchaus nichts mehr. Daher die (schon abgeleitete) Grundform alles Factischen im Wissen: Raum, Materie, Zeit. Aber das Wissen, indem es sich selbst factisch ergreift, ist ferner die Beschränkung des Quantitirens: in diese Region herabgezogen, ist daher jene Gebundenheit die Gebundenheit an eine solche bestimmte Beschränkung in den aufgewiesenen Grundformen des Factischen. Die Bestimmtheit dieser Beschränkung hängt aber selbst von der Freiheit ab, sonach auch die Bestimmtheit der Gebundenheit. Das absolute Seyn ist im Wissen Gesetz: des Gesetzes kann das Wissen nimmer entlediget werden, ohne sich zu verlieren; wie ihm aber dieses Gesetz ausfalle, hängt nach allem möglichen Inhalte, nach allen möglichen Ansichten und Potenzen ab von seiner Freiheit.

Das oberste Verhältniss beider ist daher nicht *Causalität*, sondern *Wechselwirkung*.

(Ich kann mir nicht versagen, die schon angehobene Parallele dieses Systemes mit dem des Spinoza, zur Erreichung der höchsten Klarheit, hier fortzusetzen (vgl. §. 32, 3.). Nach Spinoza, wo ich nemlich mit allen Begünstigungen der Interpretation ihn erklärte, war, so wie nach mir, das Wissen *Accidens* des absoluten Seyns. Bei ihm war zwischen Substanz und Accidens eigentlich gar kein vermittelndes Glied; beide fielen zusammen. Bei mir geschah die Vermittlung durch den

Begriff der *formalen Freiheit.* Diese ist in sich ebenso unabhängig; nur *materialiter* ist sie, auf die Bedingung, dass sie überhaupt sich vollziehe, bestimmt. Jetzt hat sich in derselben Synthesis noch ein Neues und Näheres ergeben: selbst die materiale Bestimmung ist nur der Form nach unbedingt (das Wissen kann gar nicht seyn, ohne gebunden zu seyn), nicht aber der *Materie* (der Quantität und des Verhältnisses) nach, denn dieses ist abermals Resultat der formalen Freiheit.

6) Das aus dieser Synthesis, nachdem wir alle Glieder derselben betrachtet haben, hervorgehende Wissen ist also *unendlich,* dennoch aber *absolut bestimmt:* ein Begriff, der widersprechend scheint, hier aber sich sehr leicht begreift, — den wir im Leben auch in der That beinahe alle Augenblicke, ohnerachtet des vermeintlichen Widerspruches, glücklich zu Stande bringen: — es kann auf unendliche, nie zu bestimmende Weise seyn; wie es aber ist, ist es eben auf eine *bestimmte* Weise und in einer dadurch bedingten Folge. (Man denke an das Schachspiel.)

Dies gäbe nun das Eine, ewige, unendliche *Wissen,* das ganze Accidens des absoluten Seyns. Aus dem Seyn geht durchaus weder die Möglichkeit, noch Wirklichkeit des Wissens, wie es nach Spinoza seyn müsste, sondern auf den Fall seiner Wirklichkeit nur seine *Bestimmtheit überhaupt* hervor. — Dieses also zu umfassende Wissen ist nun, in Beziehung auf das Wissen *für sich,* selbst Substanz. Das vermittelst der Position der formalen Freiheit zu Stande gekommene Wissen ist daher doppelt Accidens: theils von sich als Wissen selbst, theils vom absoluten Seyn. Hier sonach ist — in der zweiten Substantialität — die Trennung in ein, nicht unendliches, — welches von der Wirklichkeit gebraucht sich widerspricht, — sondern geschlossenes System von Modificationen des Wissens, die wiederum nicht Modificationen des Wissens *an sich,* sondern nur des Wissens nach den Grundpuncten und Reihenfolgen des Sichergreifens (§. 36. S. 107.) sind, vollkommen erklärt. Jeder solcher Grundpunct ist eine *formaliter* nothwendige, *materialiter* durchaus freie Beschränkung auf einen Punct im substan-

tiellen Wissen, bestimmt durch sein Verhältniss zum Ganzen des Wissens.

Zum *Ganzen*, sage ich. Wie ist denn aber nun zu einem Ganzen geworden, was noch in diesem Augenblicke ein nie zu vollendendes Unendliches war? Und da wir ohne Zweifel nicht geneigt seyn dürften, unser Wort zurückzunehmen, wie bleibt es denn doch, neben seiner *Totalität*, auch *Unendlichkeit*? (Abermals eine wichtige, kaum bemerkte, geschweige gelöste Schwierigkeit, am Wenigsten von Spinoza, der ohne Weiteres aus der ewigen Substanz eine *unendliche* Reihe endlicher Modificationen hervorgehen lässt, dem also der Begriff des *Universums*, das Geschlossenheit setzt, damit abhanden kommt!) — Ganzes wurde es ja sichtbar dadurch, dass das einzelne Wissen sich eben als ein geschlossenes Einzelne auffasste, welches, da es Resultat einer Bestimmung durch alle Anderen seyn soll, doch nur einer geschlossenen Summe Resultat seyn kann. Unendliches bleibt es dabei, wenn diese Bestimmtheit nicht eine der Bestimmtheit, sondern der ***Bestimmbarkeit*** ist, wie wir es ja also gesetzt haben, woraus dann in derselben Rücksicht wiederum die unendliche Modificabilität jenes geschlossenen Ganzen folgt.

Das wirkliche Universum ist immer geschlossen und vollendet; denn sonst könnte es in ihm auch zu keinem vollendeten Theile, und zu keinem Wissen kommen: jedes zerflösse in sich selbst: der innere Stoff des Universums aber ist die gesetzte Freiheit und diese ist unendlich. Das geschlossene und vollendete Universum trägt daher ein Unendliches in sich, und nur darin eben ist es geschlossen, dass es diese Unendlichkeit trägt und hält.)

§. 37.

In diesem Wissen nun, welches wir in seiner umfassendsten Synthesis erkannt haben, — wovon ist das *absolute Seyn* der Grund und was führt es bei sich? Offenbar: bloss und lediglich das *Seyn*, Stehen und Beruhen des Wissens, dass es nicht durch sich selbst hindurchfällt, als das schlechthin Leere, und in sich selber zerfliesst: also die blosse reine Form

des *Seyns* und durchaus nicht mehr. Diese aber entspringt auch aus ihm *allein.*

In dieser Synthesis, als der höchsten alles Wissens, kommt allein das absolute Seyn unmittelbar vor; es ist daher klar, dass in keiner tieferen Synthesis aus ihm ein Mehreres gefolgert werden kann. Das absolute Seyn ist im Wissen nur die Form des Seyns und bleibt es ewig. *Was* da gewusst wird, hängt durchaus von der Freiheit ab; dass aber irgend *Etwas* sey, und wenn es zu einem *Diesen* kommt, dass es *gewusst* werde (völlig auf- und eingehe ins Wissen), ist gegründet im absoluten Seyn. Nur die *reale* Form des Wissens, die Bestimmtheit des *Gewussten,* nicht aber die *Materie* des Wissens (welche in der Freiheit besteht), fliesst aus dem absoluten Seyn. Es fliesst aus ihm nur, dass eine solche Materie (Freiheit) überhaupt möglich ist, dass sie sich realisiren kann, zum (factischen) Wissen werden und so in irgend einer Bestimmtheit ergreifen kann. — So ist die Freiheit sowohl, als das absolute Seyn gegen einander durchaus bestimmt und vereinigt: die erstere völlig, in ihrer höchsten Bedeutung, gesichert, und alle absolute Unbegreiflichkeit (*qualitas occulta*) aus dem Wissen rein ausgetilgt.

Ein Unbegreifliches freilich steht da, wie bisher schon erinnert worden, die absolute, allem wirklichen Wissen vorausgehende Freiheit. Aber zuvörderst darf man uns dieses nicht in das unbegreifliche Seyn spielen (in den unerforschlichen Willen Gottes); denn zugleich ist dies das in jedem Augenblicke stets und richtig Begriffene, so gewiss nur gewusst wird. Kann denn das absolute Wissen je seines Wirkens verfehlen? — Ferner begreift man durchaus, *dass* man es nicht begreifen kann in seiner Ursprünglichkeit, dass man es aber auch so zu begreifen gar nicht bedarf, dass aber eben das Begreifen selbst in seiner Ewigkeit und Unendlichkeit darin besteht, dass es ins Unendliche fort begreift, und eben *darum* nie seine eigene Ursprünglichkeit zu begreifen vermag.

So also ist es und so wird es von jeder Intelligenz, die sich im Wissen (ich meine hier auch ohne Wissenschaftslehre) zu dieser Ansicht erhebt, nothwendig begriffen. Dies im Ein-

zelnen nachzuweisen ist hier nicht Zeit: alle Systeme und Religionen und selbst die Ansicht des gemeinen Menschenverstandes wimmeln von Sätzen, welche daraus resultiren.

Aber zugleich hat sich in allem Bisherigen zur Genüge gezeigt, dass jenes Wissen (in der höchsten Synthesis des absoluten Seyns und der unendlichen Freiheit) aus sich anheben, zum *wirklichen* Wissen kommen könne nur an einer *realen Auschauung* (der uns schon bekannten Anschauung *in* und *für* sich), welche in der unendlichen Anschaubarkeit auf ein bestimmtes Quantum sich beschränkt. Dass eine solche, als ursprünglich seyend vor aller bewussten Freiheit vorausgesetzt werden müsse, und was aus ihr folge, hat sich gleichfalls zur Genüge gezeigt. Als solche ist sie ein Punct des Sichergreifens des Wissens in der unendlichen Sphäre desselben: somit *Bestimmtheit* der Quantitabilität, welche in der Anschauung in den einigen Raum und Materie und in die einige Zeit verwandelt wird. — Dieser Punct ist daher nothwendig ein *bestimmter,* durchaus in jeder der bezeichneten Rücksichten; aber so bestimmt kann er nur seyn durch sein Verhältniss zum *wirklichen* (nicht mehr unendlichen oder unbestimmten) Ganzen: er ist daher für sich nur, inwiefern das Ganze für ihn ist. Diese Anschauung ist daher selber nur im *Denken* möglich, im freien Schweben über jenem Verhältnisse und im bestimmenden Aussondern dieses Einzelnen *im* Ganzen von dessen Allgemeinheit. Denken und Anschauung durchdringen sich hier abermals: ihre Grundlage aber ist *Gefühl,* wie wir es früher nannten (§. 26, 1. Vgl. §. 28.), — das Zusammenfallen einer Bestimmung der Freiheit und des absoluten Seyns. In diesem Gefühle dürften wir daher für ein Wissen, welches wir übrigens hier noch nicht kennen, das Princip der Individualität entdeckt haben.

Es ist *einer* der Concentrationspuncte für das wirkliche Seyn des Wissens, und wir nehmen diesen, wie sich versteht, als Repräsentanten aller möglichen. Dass er die *Form* des Seyns, das Bestehen, aus dem absoluten Seyn habe, ist klar; denn ausserdem käme es überhaupt zu keinem Stehen der Anschauung, mithin auch nicht zu dieser. Sein *bestimmtes* Seyn

hat er aber aus der Wechselwirkung seiner Freiheit mit dem Ganzen.

Was ist nun also — dies ist eine *neue* Frage — der Charakter des wirklichen Seyns? Durchaus nur ein Verhältniss von Freiheit zu Freiheit zufolge eines Gesetzes. Das *Reale* (= R), das nun daliegt und vor allem wirklichen Wissen vorher das Wissen trägt, ist ein Concentrationspunct zuvörderst aller Zeit des Individuum, und es ist begriffen als das, was es ist, nur inwiefern diese begriffen ist; — aber sie wird immer begriffen, und nie (vgl. oben). Es ist ein Concentrationspunct aller wirklichen Individuen in diesem Zeitmomente, ferner, vermittelst dessen, aller Zeit dieser und aller noch möglichen Individuen: — das Universum der Freiheit in *Einem* Puncte und in *allen* Puncten.

Nur inwiefern es ein solcher *Concentrationspunct* bleibt, bleibt es ein Reales; ausserdem würde es in ein Einfaches, d. i. in ein abstractes Nichts, zerfliessen.

Ist R denn nun also Etwas an sich, d. i. ein Dauerndes? Wie könnte es, da sein Grundstoff ja Freiheit ist und deren Wesen ein ewiger Fluss! Wie ruht denn nun doch ein Wissen auf ihm, z. B. des Individuum = J? Antwort: Inwiefern J mit seiner immanenten Freiheit, zufolge der ersten Synthesis — wenn auch nicht *in* ihr — ruht auf dem *absoluten Seyn,* und alle anderen Individuen gleichfalls, kann es ruhen auf sich und im Verhältniss stehen zu jenen, und umgekehrt. Wie weiss J, dass diese Summe von Ichen, die es weiss, mit ihren Wissen ruhen im absoluten Wissen? Weil es ausserdem von sich *nicht so* wüsste, um von ihnen zu wissen, sondern anders.

Der letzte Grund des jedesmaligen Zustandes der Welt ist nun aufgegangen: er ist das Seyn und Ruhen des Gesammtwissens im Absoluten. Dadurch wird freilich auch der, wenn auch nicht immer deutlich bemerkte Zustand jedes Einzelnen bestimmt, der von seiner Seite wieder den Gesammtzustand bestimmt. Dieser Grund aber, und seine Folge, könnte in jedem Augenblicke anders seyn, und kann in jedem Momente der Zukunft anders werden, als er ist. Das höchste Gesetz

des Seyns, das da Gesetze trägt, ist kein Naturgesetz (Gesetz eines materialen Seyns), sondern ein Freiheitsgesetz, auszudrücken in dieser Formel: Es *ist* eben Alles, wie die Freiheit es macht, und wird nicht anders, wenn sie es nicht anders macht.

Nun ist aber — eine Bemerkung, um möglichen Misverständnissen durch Vorgreifen vorzubauen — hier überall nur die Form des wirklichen, empirischen Seyns (oder des Sichergreifens des Wissens) erklärt, und bewiesen, *dass* ein Materiale (ein Quantum und bestimmtes Verhältniss) in ihr seyn müsse; über den Grund dieser Bestimmtheit aber sind wir an die absolute Freiheit gewiesen worden, oder haben auch gesagt, es sey dieser Ursprung unbegreiflich. — Nun aber glaube doch ja Niemand, dass wir wirklich schon hier, als für sich abgesondert und isolirt, die Freiheit handeln lassen, wodurch sie zu einem wirklichen Dinge an sich und zu einem durchaus blinden Ohngefähr werden und das Reich der occulten Qualitäten, — der eigentlichen Feindschaft gegen die Wissenschaft — so recht herbeigeführt werden würde. Diese Freiheit ist ja in keinem Wissen, sondern ist nur die allem Wissen vorausgesetzte Freiheit. Hier aber ist es noch zu keinem Wissen gekommen; wo nun sollte sie also seyn?

Irgend einmal — und bei diesem Puncte erst wird unsere Untersuchung zu Ende seyn — wird die Freiheit im wirklichen Wissen sich *als* Freiheit finden. Diese freilich also sich findende wird Bedingungen ihrer selbst und unter diesen auch eine *vorausgesetzte* Freiheit haben; aber sie würde die vorausgesetzte *anders* finden, wenn sie *sich* anders fände. Von da an also wird erst zurückgeschlossen auf jene vorausgesetzte Freiheit, und so nur überhaupt ist dieselbe dem Wissen zugänglich. (Was du z. B. *handelst,* thut dir erst das Reich des Wissens, und damit deines ursprünglichen Freiheitscharakters auf.)

Nun kann es doch seyn, dass selbst dieser Charakter, unveränderlich genommen, verschiedene Ansichten der Dunkelheit oder der Klarheit, also *Potenzen* zulässt, und dass in der

höchsten Potenz jeder eben wieder nicht beschränkt *ist*, sondern *sich* mit Freiheit im Wissen beschränkt.

§. 38.

Das Resultat der vorigen §§. lässt sich in folgendem Satze ausdrücken: Es ist schlechthin nothwendig, dass das an sich durchaus Eine und in sich selbst gleiche Wissen sich zusammenfasse und beschränke in einen Reflexions- (Concentrations-) Punct, wie es jemals zu einem wirklichen Wissen kommen soll; dieser Reflexionspunct aber ist ins Unbedingte wiederholbar, allenthalben aber sich selbst gleich. Will man nun zugleich aus dem Obigen (§. 37) sich erinnern, dass dies Wissen zugleich ein reines, in allem Wissen absolut *unveränderliches Denken* ist; so würde, nachdem erst die Möglichkeit des Wissens von der Bestimmtheit des Standpunctes ausgemittelt wäre, daraus die Nothwendigkeit folgen, dass jedes Individuum sich in diesem durchaus unveränderlichen Denken halte. — In diesem Denken verschwindet daher aller äussere Unterschied zwischen den Individuen: alle erblicken auf dieselbe Weise dasselbe, aufgenommen in die Eine Grundanschauung der Quantitabilität mit allen weiteren in ihr liegenden Gliedern, und von dem Einen unveränderlichen Denken derselben getragen. Nur der *innere* Unterschied bleibt; und es giebt vielleicht keine bequemere Stelle im Systeme, dies *Innere* der Individualität auseinanderzusetzen, als hier.

Ich sage mir: *ich*, und du sagst dir: *ich*; beides bedeutet durchaus dasselbe der *Form* nach, aus beiden folgt durchaus dasselbe der *Materie* nach; und wenn du nicht mein Ich hörtest und dächtest, noch ich das deinige, so wäre es gerade so gut, als ob dies nicht weiter unterscheidbare J nur einmal vorhanden wäre. Wie kommt es nun dennoch, dass wir es zweimal setzen können, ja müssen, und dass wir es als ein nie zu Verwirrendes auseinanderhalten?

Ich antworte zufolge des früher Erklärten also: — 1) In allem bisherigen Wissen war ein *Subjectives* und ein *Objectives* denn doch unterscheidbar. Die Reflexion ruhte auf einem Objecte, das sie nur *formaliter* noch schematisirte; und wir wis-

sen nun auch recht wohl, dass dies stehende Object allenthalben aus dem reinen absoluten Denken, das Formalisiren desselben aber aus dem Denken des Zufälligen, als denn doch auch eines Seyns, herstammt. In dem absoluten Sichergreifen ist aber ein solcher Unterschied durchaus nicht: das Subjective und Objective fallen unmittelbar zusammen, sind unzertrennlich vereinigt, und dies wird nicht etwa *gedacht*, so wie wir hier es gedacht haben und denken müssen; sondern es *ist*, ist absolut, und dieses Seyn eben ist Wissen, so wie umgekehrt dieses Wissen unmittelbar wieder Seyn ist. Es ist das absolute Aufsichselbstruhen des Wissens, ohne Zusehen einer Erzeugung, eines Anfangens u. dergl.; also dasjenige, *in* welchem und *für* welches eben alles Erzeugen und alles Seyn ist: — das Wissen in der Form des absoluten reinen Denkens, unmittelbares Daseynsgefühl, welches durch alles, nun besondere Wissen hindurchfliesst und dasselbe trägt, so wie es selbst vom absoluten Seyn getragen wird: — höchste und absolute Synthesis des Denkens und Anschauens.

Dagegen soll in diesem unmittelbar gefühlten Selbst dein Ich nicht vorkommen, sondern dieses *denke* ich nur, objectiv; indem ich eben mein eigenes Selbst denkend von mir ablöse und es vor mich hinstelle. Ich weiss wohl, dass dies dasselbe bedeutet, auch dass du das meinige auf eben diese Weise von dir ablösest; aber dieser unmittelbare Grund des Wissens *für mich* wird es nie und kann es nicht werden, weil ich auf meinem Standpunct unverrückt *ruhen* muss, um überhaupt Ich zu seyn. Nur diese *Form* des absoluten Beruhens, und durchaus nichs weiter, bezeichnet es mir; ich kann das deinige bloss darum nicht an mich nehmen, weil ich meines Beruhens nicht entledigt werden kann. Es ist das ewige unveränderliche *Dass* des Wissens, keinesweges irgend ein *Was*, wodurch alle Individualität *unmittelbar* bestimmt ist.

a. Jeder objectivirt daher die Individualität, sie wiederholend, und erst vermittelst deren das Universum, die Eine allgemeine Anschauung desselben, in der er steht, nur aus seinem Reflexions- (Individualitäts-) Puncte betrachtend.

b. Die hier aufgestellte Absonderung, zufolge welcher ich

dich ausser mir stelle, nur dich denkend, nicht fühlend, wohl wissend, dass du es ebenso machst, dürfte wohl der innerste Grund aller anderen Absonderungen und Reihenfolgen seyn, die wir oben aufstellten, hier aber durch den allgemeinen Standpunct unserer Untersuchung wieder verwischt hatten.

2) Die oben unbeantwortet gebliebene und in das Unbegreifliche hingestellte Frage: welches ist der Grund der besonderen Bestimmtheit des Reflexions- (Individualitäts-) Punctes? — ist nun so beantwortet:

Aus der blossen leeren Form des Wissens, — der Möglichkeit eines Wissens überhaupt — folgt die *Bestimmtheit,* das durchaus begrenzte Sichergreifen des Wissens in irgend einem Reflexionspuncte; aber auch nur die Bestimmtheit *überhaupt* und der Form nach: aus ihr das Materiale, als allenthalben und durchaus dasselbe. Es giebt überall keine *besondere* Bestimmtheit. — Und so dürfte es sich vielleicht finden, dass die oben in der Anschauung denn doch aufgezeigten ursprünglichen besonderen Bestimmungen im Raume und in der Zeit, auch nur lediglich formal und schematisch, nicht aber etwas *an sich,* dem unveränderlichen Denken Standhaltendes wären, und dass, wenn zuletzt sich doch Unterschiede unter den Ichen ergeben sollten, diese gar nicht in einer ursprünglichen und jenseits alles Wissens liegenden, sondern in einer, als solche zu begreifenden Freiheit begründet wären.

§. 39.

Durch das letzte Resultat ist eine im Früheren übriggebliebene Unbestimmtheit erledigt, zugleich ein weiterer Fortschritt in der ganzen Synthesis herbeigeführt.

Die in sich selbst ruhende ursprüngliche Anschauung des Wissens fand sich *äusserlich* als ein Construiren, Linienziehen in einem construirbaren Raume: *innerlich* und für sich selbst seyend, von der Einen Seite als einige, durchaus lebendige, allenthalben von Leben und Freiheit durchdrungene Materie, von der anderen als dauernd einige Zeit, als hindurchgehend durch ein Mannigfaltiges einander einseitig bedingender Puncte. Dies war die Form der wirklich gesetzten inneren und äusse-

ren Anschauung, ihr *Dass,* — und folgte aus der Position der formalen Freiheit unmittelbar. Ueber die Grenzbestimmung des Quantums in jener Anschauung aber konnten wir keine Rechenschaft geben; die Anschauung erschien daher nicht in sich selbst gebunden und beschränkt, sondern es wurde nur noch im Allgemeinen behauptet, dass sie an eine nothwendige Beschränkung gebunden seyn müsse, diese war erst nur schematisirt.

Jetzt ist diese Lücke ausgefüllt: wir haben durch absolute Vereinigung des Denkens und Anschauens das Wissen in den Individualitätspuncten, in welchen es allein wirklich seyn kann, als schlechthin fertiges, geschlossenes und vollendetes Resultat einer Wechselwirkung innerhalb dieser inneren Mannigfaltigkeit nachgewiesen; es kann in jedem wirklichen Ergreifen seiner selbst aus seiner Grenze nicht heraus; dadurch ist denn auch seine Anschauung gebunden, als nothwendig die *seine,* und erhält so den Charakter empirischer Realität.

Ferner: Was oben in dem unmittelbaren Fürsichseyn als *Gefühl* bezeichnet wurde (§. 37), wird nun in der mit Denken synthesirten Anschauung, welche nothwendig ein ursprüngliches Quantitiren ist, Construction; und der Anfangspunct derselben — eben der Repräsentant des unmittelbaren Ergreifungs- und Gefühlspunctes — wird eben darum absolute, innere, immanente *Kraft.* Sie ist die gefundene Freiheit des Construirens absolut in einem *Puncte*, für die Construction daher als Anfangspunct derselben. Kraft ist von blosser Freiheit unterschieden, wie bestimmtes Seyn vom allgemeinen Bilden und wie Grund eines anderen Seyns vom allgemeinen Grunde des Bildens: sie ist die *gefundene*, in einem solchen Individualitäts- (Gefühls-) Puncte sich ergreifende Freiheit; daher in Absicht des Organs der Auffassung die absolute Synthesis der Anschauung und des Gefühls.

Hiermit ist ein ferneres Glied zur Charakteristik des empirischen Wissens gefunden:

1) Das Ich ist durchaus nicht (für sich), ohne sich Kraft zuzuschreiben, denn es ist sich in einem *bestimmten* Puncte ergreifende Freiheit; Freiheit aber ist Quantitiren; dies aber,

in der Anschauung fixirt, ist bestimmte Quantität. Das Setzen der Kraft in der Selbstanschauung ist daher nicht möglich ohne Kraftäusserung innerhalb dieser bestimmten Quantität, und als selber durchaus bestimmte. (Es ist hier wieder die alte, uns schon bekannte Synthesis zwischen *Denken* und *Anschauen:* Gebundenheit und Bestimmung innerhalb einer *allgemeinen* Sphäre des Quantitirens.)

2) Diese Kraftäusserung, was sie auch seyn möge, ist durchaus ursprünglich und unmittelbar gefunden, daher nicht voraussetzend eine schon im Wissen als solche angetroffene Freiheit: sie ist daher überhaupt keine willkürliche Freiheit. Denn das Bewusstseyn der Kraft ist unabtrennlicher Bestandtheil des absolut seyenden Wissens, und von diesem ist unabtrennlich die Anschauung einer Aeusserung der Kraft. Wie daher das Wissen sich ergreift, ist diese Aeusserung schon da (die da wohl nur eine organische und mit Einem Worte das organische Leben selbst seyn dürfte). Und so sind wiederum — wenn wir — die Wissenschaftslehre — uns zum Denken erheben — alle Individuen sich gleich. Sie sind *alle Kraft*, der Form nach; nicht *diese* oder *jene.* Sie sind die Position der formalen Freiheit, eben als ein vorgefundenes Seyn, und weiter durchaus Nichts, welches in unendlichen Puncten wiederholt werden kann und sich überall gleich ist.

3) Die *Bestimmtheit* dieses Seyns oder dieser Kraft ist nun durchaus nur für sie selber, d. h. in einem für sich selbst seyenden und an sich gebundenen Wissen. Für sie aber ist die Kraft nicht *an sich*, sondern nur durch ihre Aeusserungen bestimmt. Das ganze bestimmte Wissen ist daher ein Wissen nicht von Kraft oder Kräften, sondern eines Systemes von Aeusserungen der Kraft. Diese aber sind die bestimmten nur in ihrer Wechselwirkung mit allen übrigen im Universum. Durch ihr Verhältniss zu diesem ist daher die Kraft ebenso ursprünglich bestimmt.

4) Nun ist diese Bestimmtheit, wenn auch nur auf die Anschauung gesehen wird, ein Theilbares nach Zeit und Raum. Das Ich umfasst daher, so wie es sich als bestimmte Kraft fasst, sich nothwendig als lebend und sich äussernd in einem

gediegenen, dauernden Momente (es schaut sich im Zeitleben an); ferner im Raume, als ein Quantum überall und durchaus belebter und freier Materie (Leib, die als Ich im Raume sich anschauende und angeschaute lebendige Materie). Aber dieses Ich ist in dem empirischen Wissen, von welchem hier die Rede ist, durchaus an sich selbst gebunden, und kann nicht aus sich heraus: es kann daher auch aus dieser Anschauung seiner Zeit und Materialität nicht heraus. Wie weit die Wahrnehmung sich auch erstrecken möge; jene Grundbestimmtheit ist die Eine unverrückbare Grundlage. Der in der Uranschauung also ergriffene Leib bleibt derselbe, so gewiss das Ich in aller Wahrnehmung auf sich selber ruht und alle Wahrnehmung, so gewiss sie in der Anschauung auf ihr Princip, ihren Anfangspunct, zurückgeführt wird, wird auf ihn, den Leib, zurückgeführt: alle Empfindung, Anschauung, Wahrnehmung eines Anderen ist eigentlich nur die Selbstempfindung, Selbstanschauung der in ihm vorgegangenen *Veränderung.* — Ebenso: das Ich kann aus seiner *Zeit* nicht heraus. Diese eigene Zeit des Ich nun ists, von welcher hier die Rede ist, nicht die allgemeine Zeit, nicht das Leben des Einen Universum und der Ablauf der Begebenheiten in ihm, — eine Ansicht, zu der das Ich erst von *seiner* Zeit aus, und durch Abstraction von dieser, sich erheben kann. Diese seine Zeit wird nun, wie von selbst einleuchtet, nicht wahrgenommen, sondern nur gedacht: sie ist offenbar ein Begriff. Aber in ihr wird wahrgenommen, was da wahrgenommen wird. Das Ich ist an sich gebunden, und durch diese absolute Gebundenheit wird der Charakter des empirischen Wissens bestimmt; — dies heisst nun ausführlicher: es ist an die Identität seines Leibes — an die *Identität,* sage ich, denn von da aus, von dem unveränderlichen Puncte, wird überhaupt ein Leib gefasst, — und an die subjective, innere Identität seiner Zeit, seines Zeitlebens gebunden.

5) Nun kommt es in Absicht dieser individuellen Zeit darauf an, die Möglichkeit eines einzelnen, geschlossenen Momentes der Wahrnehmung in ihr, und die eigentliche Bedeutung und den Inhalt dieses Momentes zu erklären: — eines Momentes *in* der individuellen Zeit nemlich, keinesweges ihrer selbst,

denn sie wird nicht wahrgenommen, sondern gedacht. — Zufolge der Erklärung des Systemes des Wissens durch Denken, ist sein Inhalt Wechselwirkung der Aeusserung meiner Kraft mit der Kraft des Universums. Diese Aeusserung aber ist ihrem Stoffe nach Freiheit; diese ist unendlich, und wenn das Wissen *bloss* auf ihr schwebte, so käme es nie zu *wirklichem* Wissen. Damit es zu einem solchen kommen kann, muss es sich davon, nach der Art des Denkens losreissen, das unendliche Reale, gleichsam es schematisirend, in die Einheit fassen. — Dies, sahen wir, ist die Form des Gesetzes, nach welchem allein wir das zu Standekommen eines solchen, in einem Momente geschlossenen Wissens erklären können. Es würde daher, um sogleich davon die Anwendung zu machen, im Puncte der einzelnen Wahrnehmung selbst eine Duplicität liegen, deren Glieder sich verhalten, wie Anschauung und Denken, und zwischen denen, wenn man sie denkend theilt, — (dies ist wichtig) — derselbe absolute, durch keine Reflexion auszufüllende, sondern eben das Letzte, Unerreichbare des Wissens selbst ausmachende *hiatus* läge, den wir allenthalben zwischen Denken und Anschauung gefunden haben. Durch das erste erfasste das Ich sich, durch die zweite ginge es heraus zur Welt, ergriffe sich in dieser; es ist aber kein Ich ohne Welt, und keine Welt ohne Ich.

Nun ist klar und bedarf keiner Erinnerung, dass das Ich hier nicht etwa mit Freiheit dieses Gesetz anwendet, indem es ja durchaus in sich selbst befangen ist: — nur wir von unserem überfactischen Standpuncte aus erklären es aus jenem in seiner Allgemeinheit nachgewiesenen Gesetze also. In ihm selbst ist es so, und wenn es nicht so wäre, so wäre eben kein Wissen: diese Bestimmtheit des Wissens ist eben das Seyn des Wissens selbst in *diesem* Momente, oder in *diesem* u. s. w. Ohne dieses Seyn des Wissens hätte selbst unser Fragen nach ihm keinen Sinn.

Dies zuvörderst, um nur die Möglichkeit so einzelner Momente zu erklären. Dann kam es darauf an, aus Einem beliebigen Momente, als nothwendig mit ihm verknüpft, andere, ja eine unendliche Folge derselben abzuleiten. Geschieht dies

nicht, so ist das Wissen nie aus sich selbst erklärt und in sich selbst begriffen; es bedarf immer noch einer occulten Qualität, aus der ihm eine neue Zeit komme, wenn es den gegenwärtigen Moment verbraucht hat.

Dies ist nun zufolge des eben Gesagten leicht und erklärt zugleich wieder das Vorhergehende. In jedem Momente schwebt nemlich die Anschauung auf einem Unendlichen; um aber in *wirklicher* Anschauung es zu ergreifen, muss sie es bestimmen, im geschlossenen Momente begrenzen: *wirkliches* Anschauen und Begrenzen ist eins. Dies Begrenzen ist aber zugleich nur Bestimmen *innerhalb* der Unendlichkeit: so tritt zur Anschauung ebenso schlechthin ursprünglich das *Denken* hinzu; und dies Gesetz der ewigen Wechselwirkung zwischen Anschauen und Denken, Begrenzen und Setzen der Unendlichkeit, giebt ein nie zu vollendendes Unendliche einzelner an einander gereihter Zeitmomente. Die Gediegenheit der Zeit kommt nicht aus Begrenzung und Geschlossenheit, sondern aus der in sie aufgenommenen Unendlichkeit.

Es ist ursprünglich eine *Denkreihe* innerhalb der Einen Materie des Wissens: der Freiheit und des Quantitirens. Setze: diese Denkreihe selbst wird *gedacht;* so ist die ganze, die unendliche, gefasst. Wird sie factisch, damit *realiter* und gebunden, angeschaut; so hast du kurz und gut das empirische Wissen. Die Individualitäten sind auch eine solche Reihe, doch nicht, wie jene, liegend in der Anschauung, und *Producte* jener ursprünglichen Synthesis von Anschauen und Denken, sondern die Unendlichkeit dieser Synthesis, die ihre Einheit und Grundlage wiederum im absoluten Seyn findet, vollzieht und verwirklicht sich eben in ihnen.

6) Lassen wir, was in diesen also geschilderten Momenten der Wahrnehmung die Form des Anschauens trägt, jetzt fallen und halten uns an die Identitätsform. Wie nun hängen die discreten Momente der Zeit zusammen? Eben im Denken der Zeit überhaupt, als dem Gesetze des Wissens, aber, als *fliessende* Unendlichkeit, einseitig einander bedingend. Das Ich ist daher in der eigenen Selbstanschauung ebenso ursprünglich an ihre *Folge* gebunden: sie kann in ihrer factischen Bestimmt-

heit nicht näher erklärt, als nothwendig aufgewiesen werden; nur das ist Gesetz, dass überhaupt eine Folge sey (Grundcharakter des empirischen Wissens oder reinen Wahrnehmens der Zeitfolge nach). — In jedem Momente wird durch Denken und Anschauen weitere Zeit umfasst, so der concreten Wahrnehmung vorgegriffen und ihr eine Sphäre bereitet: was aber in diese Zeit fallen wird, lässt sich nicht erschliessen; man wird es wissen erst in dieser Zeit, denn hierhinein fällt die fortgehende Entwicklung des seyenden Ich. Eine wirkliche Wahrnehmung ist ein durchaus *Neues* für das Wahrnehmen selbst, niemals *a priori* zu Erfindendes.

Ueber den formalen Charakter dieses Wissens ist daher so viel klar: es ist das, das Zeitseyn des Wissenden selbst ausmachende, durchaus *unmittelbare* Wissen: ein Seyn, das schlechthin Wissen, ein Wissen, das schlechthin Seyn ist; das daher in sich abgerissen und discret, in jeder Weise urfactisch bestimmt ist, ebendeshalb weder genetisch noch factisch erklärt werden kann: — mit Einem Worte dasjenige, was die Sprache am Schicklichsten die *Gefühle* (*in plurali* und *κατ᾽ ἐξοχὴν*) nennt, roth, grün, u. s. w. Dass diese Resultat der Wechselwirkung des Einzelnen mit dem Universum sind, sagt das sich selbst erklärende Wissen. Wie nun aber die Naturkräfte es machen, nach welcher Regel und Gesetz, um sich gerade so zu äussern, wird Keiner sagen können, und dies ist eben der beschriebene absolute *hiatus*. Es soll es auch in Ewigkeit Keiner sagen wollen, denn wer dies sagte, dem wäre das Wissen ausgegangen und er sagte es daher nicht (vgl. N. 5.). — Zugleich verhält es sich auch gar nicht so, dass die Naturkräfte in diesen Gefühlen sich äussern; beide sind nichts an sich, sondern sie sind nur das in der Anschauung und Facticität nie zu erfassende Verhältniss des Wissens zum absoluten Seyn.

7) Noch ein anderer Hauptzug: — Das in der Zeit liegende Discrete — die Reihe der wirklichen Gefühle — ist nach allem Gesagten ein blosses, absolutes Wissen, durchaus als solches. Ferner ist es eine empirische Einheit: es ist *mein* Wissen, zusammenhängend für mich durch die Zeit und sonst durch Nichts: ich bin dieses mein Wissen, und dies mein Wissen ist

Ich. Es giebt kein anderes Ich, kein allgemeines. Die Bedeutung dieses Wissens im *Denken* (wenn durch Denken darüber hinausgegangen und es gedeutet wird), nicht etwa dieses Wissen selbst, wie es unmittelbar aufgefasst wird, ist, dass es sey das Wissen von meinem Seyn im Universum. Dies ist es nun heute, wie gestern, und in alle Ewigkeit immer auf dieselbe Weise. Was wird denn also durch das Fortgehen meines Wissens verändert? Es geht fort durch eine Kette einseitig bedingender Glieder; es ist nur formal: es kann daher nur der *Form,* keineswegeges der *Materie* nach, die dieselbe bleibt, verändert werden. Die reine Form des Wissens in Absicht der Quantitabilität ist aber *Klarheit.* Es nimmt daher durch den Fortgang zu an Klarheit, welche es über die Erkenntniss des Universums ausbreitet; diese Gradation aber ist unendlich. — Dass übrigens die Anschauung entäussert, auf ein objectives Universum überträgt, was im Ich, in der Grundform der Anschauung liegt, ist aus dem Obigen bekannt.

§. 40.

Umfassen wir nun, nach Schilderung des formellen Charakters der Wahrnehmung, die ganze Synthesis kunstmässig. Ihr innerer Mittelpunct — Focus des Wissens — ist, der Form nach, ein materiales Gefühl (§. 39, 6.). Dieses ist im *Denken* (keineswegeges in der unmittelbaren *Wahrnehmung,* wie daher vorläufig nur wir noch wissen, keineswegeges aber es selbst weiss,) Aeusserung der absoluten Kraft des Ich. Die letztere ist Substanz des Ich, sein eigenstes innerstes Wesen, in welchem das Wissen ewig ruht: die Aeusserung ist Accidens, aber nur *formaliter;* seyn könnend überhaupt, oder auch nicht; wenn sie aber ist, durchaus nothwendig diejenige seyend, welche sie ist, denn sie ist bestimmt durch das unveränderliche Verhältniss zum Universum. — a) Es tritt hier durchaus dieselbe synthetische Form ein, wie in der höchsten Synthesis der Substantialität: wie sich verhält das Eine Wissen zum absoluten Seyn, als formales Accidens desselben (§. 28.), so verhält sich das individuelle Wissen zum Seyn der Individualität, welche selbst ja Nichts ist, als das in unbestimmbar vielen Durch-

dringungspuncten factisch sich findende Seyn des Einen Wissens selbst. b) Die Kraft, sagte ich, ist das Substantielle des Ich; sie ist immer, die Aeusserung möge seyn, oder auch nicht, — nicht etwa an sich, denn wenn nicht alles Dieses ist, so ist kein Wissen, — sondern nur nachdem das Wissen zu Stande gekommen ist und sich denkt, ist die Kraft jeder *bestimmten* (seyn oder auch nicht seyn könnenden) Aeusserung vorauszusetzen. c) Die ganze Synthesis ist im Denken, daher nur durch Freiheit zu Stande gebracht. Das wirkliche Wissen kann seyn, ohne dass dieses Denken wäre. Das Wissen selbst ruht im Gefühle, und dies ist der erste absolute Punct, der da seyn muss, wenn ein wirkliches Wissen seyn soll.

Das materiale Gefühl ist für das sich zu einem Momente verschliessende und darin sich ergreifende Wissen- (welches, insofern es quantitatibel ist, ins Unendliche zur Klarheit sich steigern kann, §. 39, 7.) — ein blosses, reines Seyn — des Ich im unmittelbaren Gefühle, — des Universums in der Anschauung. — Man bemerke diesen letzten Punct: er ist zwar durch alles Bisherige hinlänglich begründet und erklärt; seine Wichtigkeit aber verdient schon einige Worte. In der Anchauung verliert bekanntlich das Anschauende Sich, es ist daher in ihr durchaus kein Ich, ohnerachtet der Anschauung: erst im Gefühle fasst es *sich* in der Form des Denkens. Nun liegt das Bewusstseyn weder in dem einen, noch in dem anderen, sondern in beiden. Wenn daher das materiale Gefühl (roth, sauer, u. dgl.) betrachtet wird, von der einen Seite als Affection des Ich, von der anderen als Qualität des Dinges; so ist diese Duplicität schon eine Folge der spaltenden Reflexion. Im eigentlichen, durch keine Reflexion zu erreichenden Wissen ist es weder das eine, noch das andere, sondern beides, aber beides unzertrennlich und noch unterschiedlos, und zufolge dieser absoluten Identität muss auch die unterscheidende Reflexion beides als unzertrennlich setzen. Kein subjectives Gefühl, ohne objective Qualität, und umgekehrt. (Der Strenge nach wird daher nicht das Innere herausgetragen auf das Object, wie der transcendentale Idealismus im Streite mit dem Dogmatismus sich wohl ausgedrückt hat, noch das Objective kommt herein

in das Gemüth, sondern beides ist eben durchaus Eins: das Gemüth, objectiv und fühlbar genommen, ist nichts Anderes, denn die Welt selbst, und die Welt, mit der wir es hier zu thun haben, ist nichts Anderes, denn das Gemüth selbst.)

Die Anschauung, mit der wir hier zu thun haben, ist ein Construiren des Raumes = Materie. Mit der Materie sonach wird das Gefühl, als Qualität, verschmolzen, mit einer Materie im festen, ewig stehenden Raume, von der, in welcher ich lebe (meinem Leibe), ausgeschlossen; denn hier wird *wahrgenommen:* meine Materialität aber nehme ich nicht wahr, sondern denke sie nur als den *terminus a quo* aller Wahrnehmung. (Hier wird wiederum klar, warum kein Individuum Etwas ausser sich mit sich selbst verwechseln kann; denn das Wahrgenommene liegt immer ausser ihm.) Aber es ist ein Construiren mit einem Quantum der Materie, da die Unendlichkeit durch die Form des Denkens zur Einheit geschlossen werden muss. So ist hier Materie der Träger der qualitativen Eigenschaft und diese ihr Accidens.

(Es giebt in dem Wissen eine Menge Stellen, wo man den Dogmatismus gänzlich widerlegen, den Idealismus greiflich beweisen kann. Hier ist eine der Art. Soll die Materie durchaus empfindbar, auch in ihrem Inneren, seyn? Offenbar nehme ich dies an. Woher weiss ich nun dies? Durch besondere Wahrnehmung nicht; also durch das Gesetz der Wahrnehmung überhaupt. Ich muss wohl die Materie sogleich in meinem *Wissen* mit dem Gedanken des Empfindbaren durchdrungen haben, diesem als beständiges Substrat unterlegen. Sie ist daher ein *Begriff*, und beruht auf dem Denken eines *Verhältnisses.*)

Dies zur Charakteristik der Anschauung in Bezug auf Raum und Materie; — jetzt dasselbe in Hinsicht auf die Zeit.

Die Kraft des Ich äussert sich nur in einer absolut bestimmten Zeitreihe, bestimmt nemlich durch den Grundcharakter der Zeit, nur eine einseitig bedingende Reihe von Momenten zuzulassen. Offenbar ist jedes neue Moment ein neuer, vorher durchaus nicht gekannter Charakter der bestimmten Kraft; die Kraft, als eine bestimmte, kommt daher nur im Ver-

laufe der Zeit zum Bewusstseyn, immer mehr und *klarer;* und ganz klar würde sie erkannt nur durch die Vollendung der unendlichen Zeit, welches real unmöglich ist, hier aber schematisirend wohl gedacht werden kann. Der Inhalt aller Momente der Lebensdauer ist sonach bestimmt durch den Grundcharakter der Kraft, und ihre Folge, wie gesagt, durch die Aufklärung des Wissens von diesem Charakter. Eine *solche* Zeit liegt daher in einem *solchen* Seyn, das da unmittelbar von sich weiss. Ein anderes Seyn, wenn es möglich wäre, würde einen anderen Zeitinhalt, und eine andere Zeitfolge geben. Nur im reinen Denken wird das Seyn in einen Punct zusammengedrängt, im empirischen Wissen erhält es einen Zeitcharakter, der als solcher durchaus und unwiederbringlich bestimmt ist. In aller möglichen Zeit daher liegt das einzig mögliche wahre, nur sich selbst noch nicht völlig klar gewordene, sondern nur einen Grad der Klarheit tragende Seyn (vgl. §. 39, 7.); in jedem Momente mit dem Grade der Klarheit, der im Systeme der vorhergegangenen und ins Unendliche noch bevorstehenden Zeit möglich und darum nothwendig ist.

§. 41.

Der Inhalt der vorigen Reflexion war seiner wahren Bedeutung nach eine *Kraftäusserung,* aufgefasst als ein Punct in der Zeit. Sein anschaubares Bild ist die Construction einer Linie. Von jedem Puncte aus sind, nach der Unendlichkeit der möglichen Richtungen, unendliche Linien möglich, und die wirkliche Linie hängt durchaus ab von der Richtung und ist selbst die vollzogene Richtung.

1) Das sich ergreifende Ich ist ein Punct im überall ausgebreiteten Raume. Es kann sich nicht äussern, ausser in einer Richtung. — Diese Richtung ist nun überall und durchaus ein Punctbestimmen: der Punct aber ist das Bild des Ich. Sie ist daher anzuschauen, als schlechthin begründet im Ich, oder: sie selbst ist das Ich der Anschauung, das Ich wird nur in ihr und vermittelst ihrer, eben als das Richtende in ihr, angeschaut.

In diesem Wissen von der Richtung liegt der Focus der

Anschauung in dieser neuen Synthesis. Sie ist zuerst zu beschreiben: a) Sie hat dem *Inhalte* nach durchaus die Form einer Linie im Raume, des Fortgehens von einem Puncte und durch ihn hindurch zum anderen. Durch die ganze Linie hindurch aber wird Freiheit gesetzt, d. h. die Möglichkeit, dass in jedem einzelnen auffassbaren Puncte die Richtung, und so die Linie, aufhören oder ebenso ins Endlose anders seyn können: Bewusstseyn unendlicher *Construirbarkeit* und, in Bezug auf das wirklich Construirte oder in bestimmter Construction Angeschaute, der *Zufälligkeit* desselben.

b. Der *Form* nach ist die Synthesis eine merkwürdige und in ihren bald aufzuweisenden Folgen sogar wichtige Vermischung von *Anschauen* und *Denken.* Würde nemlich in *jedem* Puncte die Freiheit der Richtung, das Sichselbstergreifen und Fortführen der Linie (denn dies ist das Innere dieser Anschauung) gedacht, so käme es zu gar keiner Linie. Das Sichvergessen in der Anschauung ist daher nothwendig anzunehmen, um die Concretion der Linie erklären zu können: — aber ebenso auch das Sichselbstergreifen in ihr durch Denken und Herausgehen aus ihr, um ihr die *Richtung* zu geben, ohne welche sie abermals nicht Linie wäre. Beides ist daher schlechthin vereinigt: es ist ein anschauendes Denken, ein denkendes Anschauen. In der Reflexion wird es geschieden, und da hat man das Eine nicht, wenn man das Andere hat, wiewohl nur das Zusammengehaltenseyn jenseits den eigentlichen Charakter jenes Begriffes ausmacht. (Keine Richtung, ohne ein stetiges Mannigfaltige, das durchaus nicht in der Richtung liegt, umgekehrt keine Mannigfaltigkeit für das Ich, ohne Richtung: so fallen auch hier Real- und Idealgrund schlechthin zusammen.)

2) Wir gehen zur Bestimmung der Synthesis im weiteren Zusammenhange. Das Ich, von welchem wir reden, ist an sich gebunden, — ein *Seyn.* Das Richtungnehmen ist daher ebenso ein unmittelbares, factisches, sowie wir den Charakter des empirischen Wissens überhaupt aufgestellt haben. Jeder nennt dies Wirken, Handeln — nemlich durchaus im physischen Sinne. Ihr Bild ist ein *Fortbestimmen* der gegebenen Construction der Materie durch Freiheit, d. h. hier durch materielle Kraft und

Bewegung. Weiter erstreckt sich kein materielles Handeln, und hier liegt der Grund davon: es ist ein Trennen und äusserliches Neuverbinden der Materie, nie aber von Innen organisirend, was Charakter der *ursprünglichen* Construction ist (§. 40.). — Wohlgemerkt: ich sage nicht, dass an sich wirklich gehandelt wird; denn eben dies ist unrichtig, sondern dass ein Wissen von einem wirklichen Handeln alles Wissen bedingt, und in der gegenwärtigen Synthesis der niedrigste Focus alles Wissens ist.

3) Das Ich ist auf dem empirischen Standpuncte durchaus an sein Seyn gebunden; sein Seyn aber, sein gefundenes und findbares und die Anschauung fesselndes Seyn ist nichts Anderes, als Resultat der Wechselwirkung mit dem Universum: oder es ist selbst das Universum, in einem seiner ursprünglichen Durchdringungspuncte (§. 37. 38.). Ein Grund wird gesetzt in das Ich, heisst daher dasselbe, als ob gesagt würde: er wird gesetzt in der Welt. Ueberhaupt tritt erst hier ein Ich ein in das Wissen; dies aber ist nichts weiter, als der Gedanke der blossen Position der formalen Freiheit, des *Dass,* ohne alles *Was:* ein objectiver, empirischer, keinesweges reiner Gedanke. Es ist ein durchaus leeres, formales Ich, noch ohne alle Realität. Was demnach soeben gesagt wurde: Anschauen und Denken seyen hier auf eigenthümliche Weise verschmolzen, das Ich *setze* sich nicht in allen Puncten als Richtung gebend, sondern es wird fortgerissen, das bekommt hier eine noch weitere und höchstwichtige Bedeutung. Seine Freiheit ist überhaupt nur sein Gedanke; die Richtung ist enthalten in seinem *Seyn im Universum.* Das seyende reale Ich (wie es ja heissen soll, da es ein empirisch-reales Handeln ist,) giebt sich die Richtung, — oder: dieser Punct des Seyns im Universum *hat* die Richtung — bedeutet durchaus dasselbe. Nur der Blick, das Sichergreifen im Wissen, ist Sache der absoluten Freiheit, wie sich dies durchgreifend gezeigt hat; wäre dieser nicht, so wäre auch keine Richtung und keine Kraftäusserung, und es liesse dann weiter sich von Nichts reden. Wie er aber ist, so ist zugleich damit die Richtung in ihrer völligen Bestimmtheit da und Alles, was aus ihr folgt. Die Aeus-

serung der ursprünglichen Kraft, von der wir eben gesprochen haben, fällt daher ebenso unmittelbar in jenen Blick, und dieser ist daher — ich denke, man nennt dies so — das Gefühl eines *Triebes,* und auch sein Inhalt ist unveränderlich bestimmt durch das Universum. — Trieb, als Substantielles in Beziehung auf ein Accidens, ist er nur insofern, als aus seinem blossen Gesetztseyn das *formaliter* freie Wissen noch nicht folgt, dies dazutreten kann oder auch nicht, also sein Accidens ist; — keineswegs aber, als ob er so oder auf entgegengesetzte Weise, zu a oder zu — a, treiben könnte, welches sich durchaus widerspricht; — auch eine von den Abgeschmacktheiten, die dem transcendentalen Idealismus aufgedrungen worden ist. In diesem Gegensatze allein ist er Trieb; mit der Reflexion (dem formalen Wissen) vereinigt wird er ein empirisches physisches Wirken, wie wir es beschrieben haben.

Folgesatz: Ich daher handle nie, sondern in mir handelt das Universum. Eigentlich aber handelt auch dieses nicht, und es giebt kein Handeln, sondern ich sehe das Treiben des Universum, in der Reflexion desselben, als Ich, nur an als ein Handeln. Es giebt daher auch keine real-empirische Freiheit — nemlich auf dem Boden der Empirie. Wollen wir zur Freiheit, so müssen wir uns auf ein anderes Gebiet erheben. (Wie sehr hat man die Wissenschaftslehre misverstanden, wenn sie sagte: es ist auszugehen von einem *reinen Handeln,* — ein Satz, der in der gegenwärtigen Darstellung noch zukünftig ist, — und man glaubte, es sey das vergängliche Wirken, das wir so gewöhnlich treiben, — Steinesammeln und Steinezerstreuen!)

4) Es ist hierdurch das Universum, als Boden der Empirie, weiter bestimmt, und wir wollen dies hier sogleich anwenden. Es ist dasselbe ein lebendiges System von Trieben, welches in einer unendlichen Zeit, in allen den Puncten, wo es durch ein Wissen aufgefasst wird, sich zufolge eines in seinem Seyn selbst liegenden Gesetzes fortentwickelt, und zwar wohl die Möglichkeit eines Wissens, durchaus aber nicht das Wissen selbst, in sich trägt. (Hier liegt abermals ein Hauptdifferenzpunct, oder vielmehr eine Folge des Einen Differenzpunctes, des wahren Idealismus der Wissenschaftslehre von spinozisi-

renden neueren Systemen. In ihnen soll — und noch dazu das empirische Seyn — das Wissen als sein nothwendiges Resultat, als „höhere Potenz" desselben, bei sich führen. Dies aber widerspricht dem inneren Charakter des Wissens, welches ein absolutes Entspringen ist, ein Entstehen aus der Substanz der *Freiheit,* nicht des Seyns, — und zeigt den Mangel an einer intellectuellen Anschauung dieses Wissens an. Es muss allenthalben und in jeder Gestalt dasselbe Verhältniss des Wissens zum Seyn bleiben, das bei dem absoluten Wissen und Seyn sich gefunden hat, — dass nemlich das erstere nur ein zufälliges Seyn gegen das letztere habe, — ein Accidens des letzteren sey, hervorgehend aus dem absoluten (somit auch nicht seyn könnenden) Sichvollziehen der Freiheit. In dem empirischen Wissen macht man die Sinnenwelt, — wenn es gründlich ist, in der Gestalt, wie wir sie oben aufgestellt haben, — selbst zum absoluten Seyn, und hat daran völlig recht; aber der philosophische Standpunct soll ein höherer, der transcendentale seyn.)

5) Hierbei noch folgende Bemerkung. Der Trieb drückt aus das blosse Seyn, noch ohne alles Wissen: er ist sonach blosse Natur. Diese ist dargelegt in einem räumlich materiellen Leibe, in der Raumform als Körperform. Sie ist organische Aeusserung. Erst durch das Denken tritt der Punct und die Form der Construction aus ihm, die Linienform, ein. Dies ist nun allerdings die einzig mögliche *unmittelbare* Handlungsweise der Intelligenzen; aber sie hat ihren Grund lediglich in der Form des Wissens. Es ist dies daher nur eine andere Ansicht der organisirenden Körperform, und beides ist jenseits des Factischen Eins. Die mechanische (so können wir sie im Unterschiede von der anderen nennen) und organische Aeusserung sind an sich nicht verschieden, sondern es ist nur eine Duplicität der Ansicht. Es ist kein mechanisches Wirken ausser durch organische (immerfort organisch sich erneuernde) Kraft: Realgrund; — und wiederum, es lässt sich keine Organisation begreifen, ausser durch Schematismus des Mechanismus: — Idealgrund. Beides verhält sich, wie Anschauung und Denken, und ist unabtrennbar von einander und ist die wechselseitig

sich voraussetzende Doppelansicht des so oft erwähnten Wissens *κατ' ἐξοχήν*.

§. 42.

Wir haben im Vorhergehenden einen bestimmten Begriff und eine Beschreibung der Sinnenwelt aufgestellt und vollendet, welcher, richtig verstanden und angewendet, allenthalben auslangt. Man könnte eine Naturphilosophie auf ihn ohne Weiteres aufbauen. Es lässt sich erwarten, dass das Gegenstück derselben im *Denken*, sowie jene im *Anschauen* ruhte, die sittliche Welt seyn wird, und dass sich finden wird: beide Welten sind durchaus Eins, und die sittliche ist der, nur der Art und Weise der Begründung nach nicht zu begreifende, Grund der sinnlichen. Wir fügen daher gleich eine Untersuchung über den transcendentalen Grund der Sinnenwelt hinzu. Die Frage ist diese: die Sinnenwelt soll doch zum *Denken* der sittlichen Welt die *Anschauung* seyn, und es liesse sich dies sehr wohl begreifen, wenn durchaus in allem Wissen beide Welten vorkämen. Die gemeinste Erfahrung aber lehrt, dass dem nicht so sey, dass bei Weitem die wenigsten Individuen zum reinen Denken und mit ihm zum Begriffe einer sittlichen Welt sich erheben, während doch jedem der Sinn für eine Wahrnehmungswelt aufgeht; und dies bestätigt die Wissenschaftslehre, indem sie das Denken von der Vollziehung der Freiheit innerhalb des schon aufgegangenen factischen Wissens abhängig gemacht, daher seine factische Nothwendigkeit durchaus geläugnet hat. Wie kommen denn nun diese nicht denkenden Individuen zu ihrer Welt? — Man sieht, dass von Beantwortung dieser Frage beinahe das ganze Schicksal des transcendentalen Idealismus abhängt.

1) Nach uns, wie sich denn dies bisjetzt noch immer bestätigt hat, geht alles mögliche Wissen nur auf sich selbst und hat durchaus kein anderes Object, denn sich. — Dass, zufolge des Inhalts der Wissenschaftslehre, nicht immer und unter jeder Bedingung das *ganze* Wissen sich auffasst, dass sich daher, was für die Wissenschaftslehre nur ein Theil ist, in bestimmter Facticität sich als das ganze Wissen ergreifen, dass es aber

auch über sich in einem niedern Reflexionspuncte zu einem höheren hinausgehen kann, hiermit aber immer *in sich selbst bleibend,* ist auch wahr und von uns nachgewiesen worden.

2) Es giebt sonach ein, in sich synthetisch zusammenhängendes und ein System ausmachendes, Mannigfaltiges von Reflexionen, oder von Objectivirungen des Wissens in sich selbst. Diese Mannigfaltigkeit, ihr Zusammenhang und Verhältniss ist erklärt worden aus den inneren *Möglichkeitsgesetzen* eines Wissens, als solchen: eine innere, lediglich formale Gesetzgebung im Wissen, beruhend auf dem Sichvollziehen oder Nichtvollziehen einer formalen Freiheit, mit ersterem schlechthin sich vollziehend, unter letzterer Bedingung in blosser Möglichkeit bleibend: in ihr ist Denken, Anschauen, Mannigfaltigkeit, Zeit, Raum — ja beinahe Alles, was wir bis jetzt abgeleitet haben, gegründet.

3) Aber bei dieser bloss formalen Gesetzgebung würde das Wissen, als ein unendliches Quantitiren, in Nichts zerfliessen, — es würde nie zu einem Wissen und so auch nicht zur Anwendung jener formalen Gesetzgebung kommen, wenn nicht das Wissen auf irgend eine Weise in jener Unendlichkeit angehalten wäre, und zwar unmittelbar, wie es zu einem Wissen kommt, — keinesweges innerhalb eines schon zu Stande gekommenen Wissens; denn ohne jene Grundbedingung kommt gleichfalls kein Wissen zu Stande.

4) Dieses soeben ausgesprochene Gesetz gehört daher nicht mehr in das System der Gesetzgebung in Betreff jener mannigfachen Reflexionen oder Objectivirungen innerhalb des Wissens; denn diese setzt das Wissen seinem Seyn nach schon voraus und bestimmt es nur *formaliter* in diesem Seyn; jenes aber macht dieses Seyn selbst erst möglich: möglich nur, noch nicht wirklich. Dieses ist daher eigentlich das Resultat einer Wechselwirkung zwischen dem absolut wirklich *werdenden* Seyn und einem, der Wissenschaftslehre nach, im Wissen rein gedachten und jedem Wissen, dem möglichen, wie dem wirklichen, *vorauszusetzenden* absoluten Seyn. — Dies wird gesetzt, um das Folgende vorzubereiten. Denn:

5) jenes Gehaltenseyn innerhalb der Quantität ist in ge-

wisser Rücksicht — in welcher, wird sich zeigen, — immer ein bestimmtes, unter anderen möglichen. Es ist also da ein Gesetz der Bestimmung, und davon liegt der Grund sichtbar nicht im Wissen, in keiner möglichen Bedeutung desselben, sondern im absoluten Seyn. Dieses Gesetz der Bestimmung wird sich nun im reinen Denken zeigen, als sittliches Gesetz. Wie aber zeigt es sich, wo es zu keinem reinen Denken kommt? Dies ist wieder die eben aufgeworfene Frage.

Bedenken wir hierzu Folgendes:

a. Das Wissen durchdringt und erreicht sich selbst nie, weil es reflectirend sich objectivirt und scheidet. Die Scheidung der höchsten Reflexion ist die in ein absolutes Denken und Anschauen, während das absolute Wissen jenseits derselben weder Anschauen noch Denken, sondern die Identität beider ist.

b. In der vom Wissen durchaus unabtrennlichen Anschauung ist das Anschauen demnach in sich selbst verloren und begreift sich selbst durchaus nicht. Im Denken zwar begreift es sich, dann aber ist es nicht mehr anschauend, sondern denkend. Die Unendlichkeit und mit ihr der daher fliessende Realismus der Anschauung fällt ganz weg, und es tritt als ihr Stellvertreter ein totalisirendes Schematisiren der Unendlichkeit ein. Lassen wir daher dieses Denken ganz ruhen.

c. Das sich selbst erfassende Wissen, wie wir eben unter a und b gedacht haben, — denkt die Anschauung als unabtrennbaren Antheil des Wissens, und eben darum als sich nicht begreifendes. Es denkt daher und begreift sehr wohl die absolute Unbegreiflichkeit und Unendlichkeit als Bedingung alles Wissens, — die Form, das *Dass* derselben. (Dies ist bedeutend.)

d. In dieser also aufgefassten Unbegreiflichkeit überhaupt = der Sinnenwelt, — objectiv, nicht formal angesehen, — lässt von ***Bestimmtheit*** oder ***Nichtbestimmtheit*** sich gar nicht reden. Denn alle Bestimmtheit gründet sich eben auf ein Begreifen und Denken; hier wird aber durchaus nicht begriffen, noch gedacht; das Angeschaute ist eben gesetzt als die absolute Unbegreiflichkeit selbst.

Folgerungen: α) Der Ausdruck Sinnen*welt* involvirt der Strenge nach einen Widerspruch. Es ist hier, in der Anschauung, in der That kein Universum und keine Totalität, sondern die schwimmende, unbestimmte Unendlichkeit, die nie gefasst wird. Universum ist nur fürs Denken, dann aber ists schon ein sittliches Universum. Man kann hiernach gewisse Theorien über die Natur beurtheilen.

β) Alle Fragen über die beste Welt, über die Unendlichkeit der möglichen Welten u. dergl. zerfallen mithin in Nichts. Zur Sinnenwelt in ihrer Vollendung und Geschlossenheit käme es nur nach Vollendung der Zeit, welches sich widerspricht; es kommt also in keiner Zeit zu ihr. Die sittliche Welt aber, die vor aller Zeit und Grund aller Zeit ist, ist nicht die beste, sondern sie ist die einzig mögliche und durchaus nothwendige Welt, d. h. die schlechthin *gute.*

e. Wohl aber ist innerhalb der Anschauung in jedem Zeitmomente ein ***Bestimmtes*** der Qualität und durch Schematismus (indem das Denken die Unendlichkeit darauf bezieht) ein Bestimmtes der Quantität; versteht sich, für ein schlechthin objectives und empirisches, und wie das Wissen sich aufgeht, also sich findendes Denken. Dies der Begriff eines Objectes der blossen Wahrnehmung. — Wo liegt der Grund dieser ***Bestimmtheit?*** Nun erst stehen wir gerade vor unserer Frage. — Offenbar in einem *a priori* durchaus unbegreiflichen und nur factisch, in den Zeitmomenten, zu begreifenden absoluten Gesetze des empirischen Zeitdenkens überhaupt.

Es ist ein *a priori* unbegreifliches, haben wir gesagt: denn wenn es begreiflich wäre durch freies Schematisiren und Zusammennehmen der Zeit, so wäre das Ich nicht an sich gebunden und es käme überhaupt zu keinem Wissen. Es ist sonach eine durchaus unmittelbare ***Bestimmung durch das absolute,*** nur *formaliter* denkbare, *Seyn selbst*, das Gesetz einer Zeitfolge, das durchaus ausser aller Zeit liegt. Jeder einzelne Moment trägt nemlich, wie wir schon zeigten, alle künftigen bedingend in sich.

Resultat: Es ist ein — keinesweges ein Wissen an sich erzwingendes, aber, wenn ein Wissen ist, dasselbe seiner Be-

schaffenheit nach absolut erzwingendes Gesetz, zufolge dessen jedem in einem jeden Momente eine sinnliche und sinnlich so beschaffene Erfahrung vorschwebt. Das Gesetz ist eben unmittelbar ein Gesetz des Wissens und schmiegt unmittelbar an das Wissen sich an. *Dass* es so ist, und wenn es überall zu einem Wissen kommen soll, so seyn muss, kann jeder begreifen: über das Materiale der Bestimmung aber, und die Weise wie das Wissen selbst entspringt und jenes Gesetz sich daran anschmiegt, kann *Nichts begriffen* werden; denn eben dies Nichtbegreifen ist ja die Bedingung zur Wirklichkeit des Wissens. Alles vermeintliche Darüberhinausgehen sind leere Träume, die man weder versteht, noch als wahr begründen könnte. — Hinter die *sittliche* Bedeutung der Natur kann man wohl kommen; aber nicht hinter eine noch andere und höhere Naturbedeutung; denn die reine Natur ist nie mehr und bedeutet nie mehr, als eben das, was sie ist.

Wer da sagt: es giebt durchaus eine so beschaffene Sinnenwelt, wie ich sie sehe, höre, fasse, denke, der spricht eben seine Wahrnehmung aus und hat daran Recht. Wenn er dagegen sagt: sie wirkt ein auf mich, als ein an sich Seyendes, bringt Sensationen, Vorstellungen u. s. w. in mir hervor, so spricht er nicht mehr seine Wahrnehmung aus, sondern einen erklärenden Gedanken, — an welchem zuvörderst durchaus kein Menschenverstand ist, — dann aber sagt er Etwas aus, das über die Möglichkeit des Wissens hinausliegt. Er kann nur sagen: wenn ich meine äusseren Sinne aufthue, so finde ich sie eben so bestimmt: Weiteres weiss er Nichts; aber jeder kann begreifen, dass ein weiteres Wissen das Wissen aufheben würde. (Dies sind die immanenten, strengen Beweise für den transcendentalen Idealismus.)

§. 43.

Als Grundprincip der Empirie hat sich ergeben: 1) Ein, nur auf das absolute Seyn zu beziehendes — (wie? wissen wir noch nicht, und davon ist eigentlich die Frage) — Gesetz schmiegt sich unmittelbar und unabtrennlich, *wenn* ein Wissen ist, an dasselbe an, um eine für das Wissen durchaus zufäl-

lige und *a priori* ihm unbegreifliche Folge der Qualitäten der Materie zu entwickeln. (Die Folge, als diese bestimmte, liegt nicht im Gesetze, sondern im Wissen; in jenem liegt nur, dass, da eine Folge seyn muss, sie eine qualitativ so und so grundbestimmte ist.) Da dies Gesetz, wenn ein Wissen ist, sich durchaus auf gleichmässige Weise vollzieht, so haben wir nur Ein empirisches Wissen und Ein Ich als Repräsentant aller empirischen Iche, gesetzt. Das Ich daher, was hier vorkommt, ist die blosse Position des formalen Wissens überhaupt, *dass* ein Wissen ist, und weiter Nichts.

2) Für dieses Ich ist die Naturerscheinung in jedem Momente — jeder ihrer als ein Ganzes gefassten Zustände (denn wir dürften noch andere Momente erhalten), — laut des schon geführten Beweises, *Trieb,* ein organischer nemlich, Naturtrieb. — Das Wissen (Gefühl) dieses Triebes ist aber nicht möglich, ohne *Verwirklichung* desselben — *Handeln;* und da das (zumal empirische) Handeln nicht ein Ding an sich, sondern nur Moment des Wissens seyn kann, — das Ich erscheint sich unmittelbar als das handelnde. Dies Handeln ist allein, wenigstens so weit wir bis jetzt gekommen sind, das unmittelbar aufzufassende Leben des Ich, von welchem aus erst alles Andere, bisher Bekannte und hier zunächst die willenlos treibende Natur aufgefasst wird.

3) Dies Handeln aber erscheint, wie mehrmals erinnert worden, in der *Linienform*, nicht als Organisiren, sondern Mechanisiren, als freie *Bewegung* und hiermit in der *Zeit.* Insofern bleibt das Ich in demselben der Natur hingegeben und hängt an ihr: es ist selber die höchste Naturerscheinung. — Aber in der vorliegenden Natur sind von jedem Puncte aus unendliche Richtungen möglich. Ueber diese kann die also angesehene Natur durchaus Nichts bestimmen, weil hierüber in ihr, in dem Gesetze ihrer Anschauung, schlechthin keine Bestimmung dafür liegen kann. In diesem Puncte also, — in dem sich *Richtung* Geben — reisst sich das Ich durch das formale Grundgesetz seines Wesens vom Seyn los, — oder die Natur lässt es los, was ganz dasselbe ist. Hier ist das *Freiseyn* absolutes formales Gesetz.

4) Ferner: selbst inwiefern die Intelligenz dem Naturgesetze der Concretion sich hingiebt, wie sie allerdings muss, wenn es mit ihr zum Wissen von sich selbst kommen soll, denkt sie dennoch sich frei in jedem Puncte dieser Concretion: sie macht daher die Naturreihe zugleich zu ihrer eigenen *Zeit*- und *Bewegungsreihe.*

Aber ebenso verknüpft wiederum die Intelligenz die einzelnen Puncte ihrer Freiheit über die Naturconcretion hinaus zu einer höheren, der Natur gegenüber selbstständigen *Denkreihe:* sie vereinigt die einzelnen Momente ihres Handelns in die Einheit eines *Zweckbegriffes,* der an die gegebene Natur sich anschliesst, aber in seiner eigenen Verknüpfung schlechthin über sie hinausliegt. Hieraus ergiebt sich das wichtige Resultat: Schon der Naturtrieb erhebt das Ich unmittelbar über die *gegebene* Concretion der Natur, in der es sich anschauend findet, zu einem Ganzen von Handeln, zu einem Plane u. dgl., weil es als handelnd nicht mehr *bloss* sich anschaut, sondern darin zugleich denkt. In der ursprünglichen Selbstanschauung des Ich ist daher nicht nur gesetzt, dass es sich als freies Handeln, Richtunggeben u. s. w. anschaue, sondern auch, dass es dies Handeln verknüpfe, somit selbstständige Zwecke setze innerhalb der Natur.

a. Hierdurch erhält der oben aufgestellte Satz: jedes individuelle Ich erfasst sich nothwendig als irgend eine Zeit dauernd und frei sich bewegend, erst seine rechte Bedeutung und Anwendung. Der Begriff des Handelns und Zwecksetzens, als der eigentliche *Inhalt* jener individuellen Zeit und Bewegung, tritt hier noch hinzu, und es wird zugleich klar, wie die individuelle Zeit und Erfahrung sich ablöse vom *allgemeinen* Wissen, wie das individuelle Ich eigentlich entstehe innerhalb dieser allgemeinen Grundform des Wissens.

b. Der Satz: ohne Erhebung zur sittlichen Freiheit handle nicht ich, sondern die Natur handelt durch mich, heisst nun näher betrachtet Folgendes: Ich, wiewohl individuell und mich frei bestimmend, hiermit also von der Natur losgerissen oder über sie erhoben, habe unmittelbar doch nur einen *Naturplan* und Zweck, den ich aber in der Form und nach dem Gesetze

eines vernünftigen Wesens verfolge. Die Freiheit des Ich über die Natur ist hier noch die formelle und leere.

5) Das Resultat des Bisherigen lässt sich daher in folgenden Sätzen aussprechen:

a) Das Ich kommt durchaus nicht zur Wahrnehmung der todten, willenlosen, in allen ihren Zeitbestimmungen unabänderlich bestimmten Natur, ohne sich selbst als handelnd zu finden. b) Das Grundgesetz dieses Handelns, dass es eine Linienrichtung nehme, liegt nicht in der Natur, welche so weit gar nicht reicht, sondern es ist ein immanentes formales Gesetz des Ich; und der Grund derselben liegt durchaus im Wissen, als solchem. c) Aber die Richtung ist eine bestimmte, und auch den Grund der Bestimmtheit dieser Richtung schreibt das in diesem Standpuncte stehende Ich nothwendig sich selbst zu, da es ihn nicht der Natur zuschreiben kann, weiter aber, als Natur und Ich, es hier Nichts giebt. d) Da es aber für uns, und möglicherweise für jedes Wissende, allerdings noch ein Höheres giebt, ein Herausgehen des Wissens aus seinem factischen Seyn, um zu seinem transcendentalen Möglichkeitsgrunde aufzusteigen, welches wir von *hier*aus noch nicht vorgenommen haben; so vermeiden wir darüber abzusprechen, ob das Ich auch transcendentaler Grund der Richtung sey, uns begnügend zu sagen, was wir wissen. Dies ist der Strenge nach nur Folgendes: Das hier vorliegende Wissen ist Wahrnehmung; das Ich nimmt sich also wahr, als Grund einer bestimmten Richtung, oder genauer: *das Ich nimmt in der Wahrnehmung seines wirklichen Handelns wahr*, *welcher bestimmten Richtung Grund es sey.*

6) Hierbei ergiebt sich zugleich ein wichtiger Folgesatz, den wir um der Strenge des Systemes willen nicht vorbeilassen dürfen. Einestheils gilt, als Resultat des Früheren: die Wahrnehmung der vernunftlosen Welt ist bedingt durch Wahrnehmung (Sichergreifen) der Freiheit; diese ist *Idealgrund* jener, denn erst durch die letztere kommt es überhaupt zu einem Wissen. Anderntheils hat sich oben gezeigt: die Wahrnehmung der Freiheit ist bedingt durch Wahrnehmung der vernunftlosen Welt; diese ist *Realgrund* jener, denn die letz-

tere liefert der Freiheit erst die Möglichkeit eines realen Handelns. Das Verhältniss ist wie in der Anschauung zwischen Körper- und Linienform, die auch wechselseitig durch einander bedingt waren, oder höher in der Grundsynthesis des Wissens, wie die absolute Form der Anschauung und die Grundform des Denkens. Die Wahrnehmung κατ' ἐξοχὴν, die absolute Form und der Umfang des *unmittelbaren* Wissens, ist daher weder Wahrnehmung der todten Welt, noch der der Freiheit, sondern schlechthin beider in ihrer Unabtrennlichkeit und in ihrem durch die unmittelbare Reflexion eben so unmittelbar gesetzten Gegensatze: ihr Gegenstand, das Universum, ist gleichfalls durchaus an sich der Eine, gegensatzlose; der Erscheinung nach aber getrennt in eine Sinnen- und intelligible Welt. (Man sieht, wie unsere Untersuchung sich ihrem Schlusse naht. Das ganze factische Wissen, = der Sinnenwelt, ist nun synthetisirt; nur noch dieses mit seinem höheren Gliede, der intelligibeln Welt, in das vollständige Verhältniss gebracht, und unser Geschäft ist vollendet. Denn mit den einzelnen Subjecten und Objecten und ihren psychologischen Erscheinungen und Unterschieden hat es keine Transcendental-Philosophie zu thun.)

Auch kann diese Wahrnehmung der Freiheit aus einer nur individuellen in die allgemeine sehr leicht verwandelt werden, durch die Bemerkung, dass meine Freiheit ja der Grund eines *realen* Wirkens seyn solle, überhaupt aber gezeigt worden ist, dass ich nicht real bin, ausser in der Wechselwirkung mit allen Wissenden, und getragen von dem allgemeinen, Einen Wissen, damit aber eine der *realen Möglichkeiten* in ihm wirklich vollziehend. Was demnach für mich an mir wahrnehmbar ist, ist sofern es *real* vollzogen, gehandelt, geschehen ist, für Alle in das Reich des Wirklichen (der Wahrnehmung) getreten. Dadurch wird nach unseren Prämissen ganz von selbst begreiflich (worüber die bisherige Philosophie noch nichts Gründliches vorgebracht hat), wie freie Wesen von den Producten der Freiheit Anderer wissen: die vollzogene *reale* Freiheit ist die bestimmte Vollziehung einer Möglichkeit der allgemeinen

Wahrnehmung, in der die Iche nicht getrennt, sondern vielmehr Eins, nur Ein Wahrnehmendes, sind.

§. 44.

Dieser Zusammenhang der allgemeinen Wahrnehmung mit der Freiheit und ihren Selbstvollziehungen, und das erst noch im Vorbeigehen angedeutete Princip dieses Verhältnisses muss noch weiter auseinandergesetzt werden. Wir leiten dazu durch folgende Betrachtungen:

1) Ich, das Individuum, beziehe, zufolge einer obigen Synthesis, die besondere Aeusserung meiner Kraft auf eine Kraft überhaupt, die ich dort durchaus nicht wahrnahm, sondern nur *dachte,* und in der Anschauungsform als ein Etwas organisirten Leibes hinstellte (wir wählen mit Bedacht diesen Ausdruck). — Diese meine Kraftäusserung ist real und tritt demzufolge in die allgemeine Wahrnehmung ein, heisst offenbar: sie wird mit Allem, was aus ihr folgt, auch in der allgemeinen Wahrnehmung auf die Einheit einer im Raume theils unmittelbar gesetzten, theils frei sich bestimmenden Person zurückgeführt. Diese ist nun zuvörderst ein *Naturganzes,* absolut umschliessend einen bestimmten Zeitmoment, und so in der allgemeinen Zeit für die allgemeine Wahrnehmung werdend aus Nichts: ein Glied aus der beschriebenen Zeitreihe in der Natur; zugleich aber Anfang der Erscheinung eines *Vernünftigen* in der Zeit, von dem ein über die Naturreihe schlechthin hinausgehendes Handeln in die Natur zurückgreift: endlich ein bestimmter Leib, vorläufig nur für die allgemeine Naturwahrnehmung, nicht aber, wie oben, ein unbestimmtes Etwas organischen Leibes.

2) Jenes freie Handeln, durch den Leib vermittelt, nach welchem Gesetze kann es einhergehen? Offenbar nach demselben, wodurch auch oben überhaupt das Wissen von der Freiheit zu Stande kam: dass es unmittelbar in der Wahrnehmung gedacht und begriffen wird als ein solches, das sich nur in der Linienform äussern könne, demnach nicht durch die Natur, sondern nur aus sich selbst die Richtung nehme. (Man

vergleiche darüber mein *Naturrecht.**) — Die Hauptsache liegt in der *Unmittelbarkeit* dieser Selbstanschauung, wobei jedes Folgern, Begreifen aus Prämissen u. dergl. ausgeschlossen ist, welches ja den Charakter der Wahrnehmung, und mit ihm die Möglichkeit alles Wissens durchaus aufheben würde.

3) Folgendes noch im Vorbeigehen, was aber für das Künftige ein wichtiger Wink ist. Ein gewisser Zeitmoment in der allgemeinen Zeit, ein Raummoment der allgemeinen Materie, als gefüllt mit einem absolut nur als Freiheit sich äussern könnenden Leibe, läge daher unmittelbar in der Reihe der Wahrnehmung, wie wir dieselbe oben kennen gelernt. Das Grundprincip des *Inhaltes* dieser Reihe, keineswegs ihres formellen Vorhandenseyns, war das absolute Seyn. Aber als Naturprincip gefasst, ist das absolute Seyn durchaus kein Princip einer Ansicht von Freiheit: es würde dasselbe daher hier insbesondere zugleich Freiheitsprincip und sonach Grund jener gemischten Wahrnehmung einer Natur und eines zugleich in ihr gesetzten vernünftigen Handelns, welche wir soeben geschildert haben. Dies dürfte bedeutend werden.

4) Welches ist aber von Seiten der allgemeinen Wahrnehmung und irgend eines Repräsentanten derselben (individuellen Ichs) die Bedingung, andere freie Subjecte ausser ihm, dem Repräsentanten, anzuschauen? Offenbar, da die Freiheit und ihr Grundgesetz nur in einem Individualitätspuncte wahrgenommen wird, ist dies die Bedingung, dass er dieses Grundgesetz in sich finden müsse, um es auch ausser sich finden zu können; also allgemein ausgedrückt: die Bedingung ist, dass das Wissen nicht bloss schlechthin gebundene Anschauung, sondern ***Reflexion, Wissen vom Wissen***, eben von der Freiheit und in sich selbst Erzeugung des Wissens sey. In der Selbstanschauung der eigenen Freiheit wird eben (ganz von selbst, weil sie die eigentliche Substanz des Wissens ist) die Freiheit *κατ᾽ ἐξοχήν* gewusst.

5) Ferner — man bemerke den *nervus probandi*, der in meinen anderen Schriften sehr ausführlich vorgetragen wor-

*) Theil I. §. 5. II.

den, hier aber, nach durchgreifender Bestimmung der Wahrnehmung, sich in ein Wort fassen lässt: — da das individuelle Ich seine Freiheit anschaut nur innerhalb der *allgemeinen* Freiheit, — was ein geschlossenes Denken ist, — ist seine Freiheit *realiter* nur wirklich innerhalb einer Anschauung von unendlicher Freiheit, und als irgend welche Beschränkung dieser Unendlichkeit. — Aber Freiheit ist, *als* Freiheit, nur beschränkt durch andere Freiheit, und wirklich sich äussernde nur durch andere wirklich sich äussernde.

6) Also ist Bedingung des Wissens vom Wissen, der Selbstwahrnehmung, als des Principes aller anderen Wahrnehmung, dass ausser der freien Aeusserung des Individuum noch andere freie Aeusserungen, und vermittelst derselben noch andere freie Substanzen wahrgenommen werden. Wechselwirkung durch wirkliche Aeusserung des freien Handelns ist Bedingung *alles* Wissens. Jeder weiss von seinem Handeln nur inwiefern er überhaupt (schlechthin *a priori*, durch ursprüngliches Denken) vom Handeln, von der Freiheit weiss. Ferner: Jeder weiss vom Handeln Anderer, *idealiter*, nur durch sein eigenes aus sich heraus. Endlich: Jeder weiss von seinem Handeln nur inwiefern er vom Handeln Anderer weiss, *realiter;* — denn der Charakter seines bestimmten Handelns und überhaupt er selbst ist im Wissen Resultat von dem Wissen und Handeln der Gesammtheit.

Kein freies Wesen daher kommt zum Bewusstseyn seiner selbst, ohne zugleich zum Bewusstseyn anderer Wesen seines Gleichen zu kommen. Keiner daher kann sich ansehen, als das ganze Wissende, sondern nur als einen einzelnen Standpunct im Reiche des Wissens. Die Intelligenz ist in sich selbst und in ihrer innersten Wurzel, als existent, nicht Eine, sondern ein Mannigfaltiges, aber zugleich ein Geschlossenes, ein *System* von Vernunftwesen.

(Die Natur — so soll sie von nun an ausschliessend im Gegensatze der Intelligenzen heissen, — ist nun hingestellt als ein in der unendlichen Zeit und in dem gediegenen Raume, den sie ausfüllt, ablaufendes Eine, sich selbst Gleiche. Wenn wir sie nicht, als Trägerin der freien Individuen und ihres Han-

delns, zerspalten müssen, — welches weiter zu verfolgen nicht die Obliegenheit der Wissenschaftslehre ist, — so bliebe sie diese Eine. Grade in dieser Gestalt ist sie der speculativen Physik angemessen, als einer Leiterin der Experimentalphysik — denn weiter hat sich jene Nichts herauszunehmen, — und ist so von ihr in Empfang zu nehmen. In der Welt der Intelligenzen aber ist absolute Mannigfaltigkeit und bleibt ewig auf dem Standpuncte der *Wahrnehmung;* denn das Wissen ist für sich ein Quantitiren. Nur auf dem Boden des reinen Denkens möchte eine *formale* — keineswegs reale — Einheit auch dieser Welt sich finden.)

§. 45.

Folgerungen aus dem Bisherigen:

1) Das Wissen eines Jeden von seiner Freiheitsäusserung ist bedingt durch sein Wissen von der allgemeinen Freiheitsäusserung und das allgemeine Wissen von dieser. Es ist, wie wir es an anderen Beispielen schon kennen, ein bestimmtes geschlossenes Denken innerhalb eines anderen, eben jetzt erst nachgewiesenen Denkens eines bestimmten Ganzen. Es ist darum selbst dadurch bestimmt: die Freiheit im individuellen Wissen ist Resultat der allgemeinen Freiheit; darum nothwendig durch diese bestimmt; und es giebt keine wahrnehmbare Freiheit des Einzelnen. Sein Charakter, so wie der Charakter seines Wirkens geht aus der Wechselwirkung mit der ganzen Welt der Freiheit hervor.

2) In der allgemeinen Wahrnehmung eines Jeden kommt die Natur nicht weiter vor, ausser inwiefern sie aus seiner Wechselwirkung mit seinem wahrgenommenen Systeme der Freiheit folgt. Denn das Ich eines Jeden, als dies bestimmte, geht ihm nur in dieser Wechselwirkung auf, und wird durch sie bestimmt; die Natur aber fühlt und nimmt er wahr, charakterisirt er nur in dem an sein also bestimmtes Ich gerichteten Triebe. Sonach, die Möglichkeit einer Aeusserung der Freiheit vorausgesetzt, folgt die Natur ohne Weiteres aus der Selbstanschauung der Freiheit, ist bloss eine andere Ansicht der Freiheit — die Sphäre und das unmittelbar zugleich mit

ihr gesetzte Object derselben; — es bedarf daher durchaus keines absoluten Princips ihrer Wahrnehmung mehr. Sie ist als Aeusserung des Absoluten, wie wir oben sie ansahen (man lasse sich dadurch nicht irre machen; es dürfte hier nur uns unvermerkt eine Disjunction in der Natur vorgehen), rein vernichtet, und wird lediglich eine, durch ein formales Gesetz des Wissens herbeigeführte Form der Anschauung unserer Freiheit.

3) Der durch Wechselwirkung der allgemeinen Freiheit und durch Wissen *idealiter* bestimmte Trieb wäre nun das einzige Feste ausser der unbestimmbaren und insofern in sich selbst zerfliessenden allgemeinen Freiheit, was im Hintergrunde übrigbliebe. Er wäre das Substante, nur in Absicht des Theiles von ihm, der in das Wissen tritt, keinesweges aber seinem realen Inhalte nach durch das Wissen Bestimmte, und die Aeusserung der Freiheit wäre das *Accidens* zu ihm: — und zwar wohlgemerkt, lediglich ein formales, keinesweges ein materialisirendes Accidens; denn nur inwiefern der Trieb wirklich treibt, handelt (abgerechnet seine Körperform in der Anschauung, welche hier wegbleibt), tritt er ein in das Wissen: inwiefern er also gesetzt ist, treibt er nothwendig. Er ist also Accidens lediglich darin, dass er in die Form des Wissens eintritt, dass überhaupt ein Wissen ist. Somit ist auch die *allgemeine* Freiheit nicht *realiter*, nur *formaliter* frei. Sie handelt immer nach allem ihrem empirischen Wissen und weiss nur von dem, wonach sie handelt. Nur dieses Wissen selbst noch scheint, wenn es Triebe jenseits des wirklichen Wissens giebt, *materialiter* frei zu seyn. (Von seiner formalen Freiheit, inneren Absolutheit ist hier die Rede nicht.)

4) Nach einer obigen Bemerkung (§. 43) theilt das Wissen zufolge eines formalen Gesetzes den durch den Naturtrieb ihm aufgegebenen Plan in eine Folge von durcheinander bedingten mannigfaltigen Handlungen; nur so kommt es zum Wissen seines *wirklichen* Handelns, darin seiner Freiheit und so des Wissens überhaupt. Aber die Glieder dieser Folge bedeuten nur *in* der Folge Etwas; durch die nächsten werden sie vernichtet. Das Ich setzt sich sonach das Vergängliche, als Ver-

gängliches und um seiner Vergänglichkeit willen, ausdrücklich vor und macht es zum Zwecke, „in den Tag hineinlebend.“ Ja nicht nur dies, sondern jeder geschlossene Moment der Natur selbst (mithin Trieb und Plan der Natur) liegt in einer nicht geschlossenen Anschauung, trägt daher den Grund eines künftigen Momentes und seiner Vernichtung in demselben in sich, und ist daher auch ein wesentlich vergänglicher Plan. Alles Wirken nach dem Naturtriebe geht daher nothwendig aufs Vergängliche; denn Alles in der Natur ist vergänglich.

5) Nach früher Gesagtem, entwickelt sich die Natur zufolge eines, nur durch das absolute Seyn zu begründenden Gesetzes. Wenn wir nun auch der Natur, inwiefern sie eben als Reales und das Wissen Haltendes im Wissen vorkommt, dieses Gesetz wiederherstellen wollten, so ist dies für den Standpunct der Wahrnehmung denn doch nur ein *formaliter* gesetztes, keinesweges ein den Zusammenhang, den wir nur wahrnehmen können, uns begreiflich machendes Gesetz. Es würde, nach dieser Vergünstigung, über welche wir hier ganz unentschieden bleiben wollen, ob wir sie zugeben werden oder nicht, in der Natur zwar eine scheinbare (weil ja die Zeit unendlich ist, und es nie zu ihrer Vollendung kommt) Einheit des Planes geben, wovon jeder einzeln zu setzende Plan nur ein herausgerissenes Stück wäre, dessen Verhältniss zum Ganzen uns unbekannt bliebe. Wir gäben uns sonach in diesem Handeln einem fremden, verborgenen, uns unbekannten Plane hin, den wir selbst nicht wüssten, und das Wissen wäre daher noch nicht in sich selbst eingedrungen, da hier der Grund und Boden desselben und seine Wurzel im Dunkeln bliebe.

§. 46.

Wir sind heraufgestiegen bis zur Allgemeinheit der Wahrnehmung der empirischen Freiheit, und haben aus dieser die Natur selbst und die Allgemeinheit ihrer Wahrnehmung rein abgeleitet. Bloss ein nicht Abzuleitendes und Unbekanntes blieb uns übrig, ein bestimmter, an die Freiheit sich richtender Trieb, den wir indessen Naturtrieb nannten, ohnerachtet

wir freilich von ihm so viel wussten, dass er kein Trieb der *todten* Natur sey. Es möchte von da aus, wie sich deutlich ergab, sich wohl nichts weiter erklären lassen. Die Welt der Empirie dürfte auf ihrem eigenen Boden bis zu ihrem höchsten Grundpuncte verfolgt seyn, wo sie sich dem empirischen Auge verliert.

1) Heben wir deshalb an von der anderen Seite und zwar aus dem höchsten Puncte desselben, den wir schon recht gut kennen. — Das Wissen ist ein absolutes Entspringen aus Nichts und dies zwar in einem eben so absoluten *Fürsich.* Auf das Letztere gesehen, ist daher in ihm ein reines, absolutes Seyn, und so wie es *dasselbe,* eben den reinen Gedanken desselben, fasset, wie es hier ja soll, ist es in diesem Theile *selbst* rein absolutes Seyn, als Wissen nemlich. (Durch den letzteren Zusatz des absoluten Sichdurchdringens des reinen Denkens wird der Satz neu: das reine Denken selbst, nur eben verloren im Objectiviren mit der ganzen daran hängenden Synthesis, ist oben zur Genüge erklärt.)

Ueber dieses Wissen, seinen Inhalt und seine Form nur soviel. Was das Erste anbelangt, so ist dies die absolute Form des Wissens, des Sichergreifens selbst, aber nicht als Act, sondern als *Seyn:* mit Einem Worte, das reine absolute Ich. Es ist der Form nach unveränderlich, ewig, unwandelbar, welches freilich Alles Merkmale aus der zweiten Hand sind: an sich ist es unzugänglich, ist das absolute Seyn, in sich ewig Ruhen selbst. Ferner trägt es und soll es als tragend gedacht werden den hier durchaus herrschenden Charakter der Wahrnehmung, *formaliter* nemlich. Dies ist so zu verstehen: das Wissen erkennt sich als zufällig. *Wie* denn aber und nach welcher Prämisse? Wie erkennt es das Zufällige und wie bringt es das Wissen, etwa als eine *species,* unter jenes *genus?* Durchaus nach keiner aus Erfahrung stammenden Prämisse, — solche Annahme wäre eine Absurdität — sondern schlechthin ursprünglich. Wie denkt es das Absolute, im Gegensatze mit welchem es sich nur als zufällig erkennt? Eben auch ursprünglich. Und wie erkennt es in diesem beiderseitigen Erkennen sich selber als absolut? Gleichfalls auf

ursprüngliche Weise. Es ist schlechthin so und weiter kann es nicht über sich hinausgehen.

2) Nun ist dieses also beschriebene Denken nicht möglich ohne eine ihr gegenüberstehende quantitirende Anschauung — zufolge der sattsam uns geläufig gewordenen Synthesis. In ihr quantitirt eben das absolute Wissen oder das reine Ich sich selbst, d. i. es wiederholt sich schematisirend. Diese Anschauung, als Nebenglied eines Denkens, ist die — nothwendig geschlossene — Anschauung eines Systemes von Vernunftwesen. Die Vernunft daher setzt in der unmittelbaren Anschauung von sich selbst aus sich nothwendig auch ausser ihr selbst: das reine Ich wird in einer geschlossenen Anzahl wiederholt, und dies folgt durchaus aus dem Denken seiner formalen Absolutheit. (Wohlgemerkt: dem widerspricht nicht, dass dieses System, wie es in die sinnliche Wahrnehmung eintritt, unendlich, d. i. für diese Wahrnehmung factisch unerreichbar und nicht zu vollenden sey: denn zwischen Denken und Wahrnehmung tritt hier eben dazwischen die Eine der Grundformen des Quantitirens, die unendliche Zeit. Aber dies folgt, dass in jedem Momente, wo es zur Wahrnehmung kommen soll, das Ich als für die Wahrnehmung geschlossen gesetzt werde, obgleich der unendliche Fortgang der Wahrnehmung in jedem künftigen Momente es über sein Jetzt hinausführt. Dies aber *folgt* nicht aus irgend welchen empirischen Prämissen, sondern *ist* schlechthin, dass das Ich (die Iche) jenseits aller Wahrnehmung als Grund derselben in der reinen Vernunftidee *an sich,* oder in Gott, geschlossen ist.)

Dies der Grundpunct der intelligibeln Welt. Jetzt zu dem der gegenüberstehenden sinnlichen Welt. Wir nehmen aus dem Mannigfaltigen der in der Vernunftanschauung gesetzten Iche ein beliebiges, als Repräsentanten, heraus. Dies ist in der Wahrnehmung durchaus an sich, als Individuum, gebunden und kann nicht, wie im Denken, heraus zum Anschauen einer reinen Vernunftwelt. Diese Gebundenheit aber ist das Grundprincip aller Wahrnehmung, welche, als selbst absolute Anschauung, die Möglichkeit des absoluten Denkens bedingt. Dies ist aber als Individuum das *so und so* bestimmte in der

Reihe; da jedoch diese Reihe und ihre Totalität nur im Denken ist: wie ist sie denn also, oder vielmehr ihr ***Resultat*** — vor allem Denken, und, wenn durchaus in der ganzen Vernunftwelt kein Individuum sich zum Denken erhöbe, wie ja möglich ist, da das Denken von der Freiheit abhängt, — wie ist es denn in der Wahrnehmung? Nach dem Obigen, der Form nach, eben als ein empirisch absolutes und nur wahrnehmbares, aber nicht weiter zu erklärendes *Seyn* (das da nun eben so ist und so sich findet). Wir haben hierin, nur in einer anderen Gestalt, in einem dunkeln Reflexionspuncte den im Dunkel bleibenden Trieb wieder.

Aber wie wird denn nun jenes Verhältniss, das im reinen Denken als durch das absolute Seyn bestimmt erkannt wird, hier, wo es überall nicht erkannt wird, also durchaus nicht die Folge eines Erkennens seyn kann, dennoch zu einem *unmittelbar wahrnehmbaren* Seyn?

So wichtig die Frage ist, so leicht ist hier die Antwort. Die Frage ist die wichtigste und höchste, die eine Philosophie aufwerfen kann. Es ist die Frage nach einer Harmonie, und zwar, nachdem die Frage nach der (einen Dualismus voraussetzenden) Harmonie des Dinges und des Wissens und die auf der Vorstellung atomer Iche beruhende Frage nach der Harmonie mehrerer freier Wesen, in Nichts verschwunden sind, indem sich gezeigt hat, dass diese wohl harmoniren müssen, da sie im Grunde Eins sind und dasselbe — nach Unten in der allgemeinen Wahrnehmung, nach Oben in dem nach der absolut quantitirenden Grundform des Wissens in bestimmten Reflexionspuncten innerhalb einer unendlichen Zeitreihe sich setzenden *Einen absoluten Seyn:* — ist es die Frage nach einer Harmonie der *intelligibeln* und *erscheinenden* Welt (wo nemlich eine solche ist, in der unmittelbar sich ergreifenden, factischen Grundform des Wissens nemlich, die deshalb noch vor der Vollziehung der Freiheit (des Denkens) fällt und deren Voraussetzung ist, wo daher noch keine eigentliche Individualität ist). Die Antwort ist leicht und unmittelbar klar:

Die allgemeine Wahrnehmung hat zu ihrem Grundstoffe

durchaus nichts Anderes, als das Verhältniss des wahrnehmenden Individuum zu andern Individuen in einer rein intelligibeln Welt; denn nur inwiefern sie dies hat, *ist* sie, und ist überhaupt ein Wissen. Ohne dies zu haben, käme sie überall nirgends zu sich selbst, sondern zerflösse in das unendliche Leere, wenn es dann überhaupt einen Menschenverstand hätte, sie dann auch nur insofern zu setzen, um sie zerfliessen zu lassen. Und dieses ist so zufolge ihrer in der Wahrnehmung selbst nie zu erkennenden, sondern ihr in alle Ewigkeit verborgen bleibenden Beziehung auf das absolute Seyn. — Dieses Verhältniss (in den vorigen §§. in der Gestalt des Triebes aufgefasst) ist die immanente Wurzel der Erscheinungswelt eines Jeden, der sich erscheint. Diese Wahrnehmung bringt nun ihre Zeit, ihren Raum, ihr Handeln, ihr Wissen von Anderer Handeln, und vermittelst dessen ihr Wissen von der Natur mit sich, kann daher aus ihrem ganz eigentlich egoistischen und idealistischen Standpuncte nicht heraus, und ihre Welt und — da dies für die allgemeine Wahrnehmung gilt, — alle Erscheinungswelt ist rein und lauter das blosse formale Gesetz eines individuellen Wissens, demnach das blosse, reine durch und durch Nichts; — und weit entfernt, dass wir der Sinnenwelt etwa aus der Region des reinen Denkens etwa zu einer Art von Seyn verhelfen könnten, wird sie vielmehr von da aus entschieden und auf ewig in ihr Nichts begraben.

§. 47.

Jetzt zur Vereinigung der Grundpuncte beider Welten im Wissen! Ausserhalb des Wissens nemlich sind sie eben durch das absolute Seyn vereinigt worden.

Das empirische Seyn sollte bedeuten ein bestimmtes, positives Verhältniss des wahrnehmenden Individuum zu einer so weit wahrgenommenen Anzahl anderer Individuen, zufolge eines Gesetzes der intellectuellen Welt, die daher ihrem Grundseyn nach als verschieden vorausgesetzt werden. Aber in der Vernunftanschauung sind sie (bis jetzt) gar nicht im Wesen, sondern nur numerisch verschieden. Es würde daher für die Möglichkeit der Wahrnehmung doch noch eine jenseits ihrer

liegende *reale,* nicht nur numerische Verschiedenheit der Individuen vorausgesetzt, und diese müsste im Wissen, wenn es sich zum Denken der Wahrnehmung als in der intellectuellen Welt begründet erheben sollte, vorkommen. Es wäre ein Mittelglied zwischen absolutem Denken und absolutem Anschauen, welches wir als unsere letzte Aufgabe ja suchen.

Dies findet sich nun leicht und hat sich eigentlich für uns schon gefunden, wenn das Princip der Wahrnehmung *gedacht* wird, gerade so, wie wir es jetzt gedacht haben, eben als Resultat des Verhältnisses meiner zu der absoluten Summe aller Individuen, — aber so, dass es zugleich *vorkomme in der Wahrnehmung.* Der letzte Moment entscheidet, und ich wünsche vorläufig, darüber richtig verstanden zu werden. Factisch kommen, wie wir wissen, Wahrnehmung und Denken nie zusammen, auch hier in ihrem höchsten Gipfel nicht. Nur durch das Denken werden sie als *formaliter* Eins und ebendasselbe *verstanden,* — bleiben aber in der Anschauung durch die unendliche Kluft der Zeit getrennt. *So* nemlich verhält es sich: es wird jedesmal nur die Wahrnehmung durch jenen intellectuellen Begriff gedacht: diese ist jenseits und unwahrnehmbar zwar durchaus und immer Eins und umfasst in dieser Einheit das Verhältniss aller Individuen zu einander: aber ich habe mein *ganzes* Verhältniss nie wahrgenommen, sondern erwarte von der Zukunft weitere Aufklärung; daher ist auch die ganze Vernunftwelt niemals factisch überblickt, ihre Einheit *ist* nur, unwahrnehmbar; gewusst wird sie nur im schematisirenden Denken: real wird in ihr aus jenem *Seyn* Aufklärung und Erweiterung ins Unendliche erwartet.

Zuvörderst, was *formaliter* daraus folgt, besteht darin, dass es die Wahrnehmung und das Princip derselben ist, was gedacht wird. Die unabtrennbare Grundform der Wahrnehmung, als innere Anschauung, ist die Zeit. Mit dieser Anschauung tritt ein Etwas gefundener Zeit ein, ferner wenn, wie es ja tiefer der Fall ist, der eigentliche Stoff der Wahrnehmung ein Handeln ist, — ein in vermittelnde Acte sich spaltender Plan dieses Handelns und mit diesem Gedanken eine unendliche Zeit, denn jeder Moment derselben fällt innerhalb

einer unendlichen Anschauung, welche künftige Momente fordert.

Dann, was daraus folgt, besteht darin, dass da gedacht und zwar das Ich als Princip der Wahrnehmung gedacht wird: der Charakter des Ich, in Beziehung auf das Wissen, — und so soll er ja hier gedacht werden (ich bitte dies zu bemerken; ausserdem könnte es den Scharfsinnigeren erscheinen, als ob hier erschlichen würde), — ist absolutes Hervorgehen und Entspringenlassen aus dem Nichts, also freie Aeusserung, und zwar in einer Zeitfolge: und so denkt das Ich sich schlechthin, wenn es einmal zum absoluten Denken seiner selbst sich erhebt. Es entsteht eine Reihe *absoluten Erschaffens aus Nichts* für das Gebiet der Wahrnehmung, *realiter* erkennbar für jeden Moment der Wahrnehmung. (Ich spreche Umfassendes aus in wenig Worten, und diese Worte sind nicht metaphorisch, sondern gerade so zu verstehen, wie sie lauten.)

Fassen wir jetzt diese unendliche Zeit mit ihren Bestimmungen in Eins zusammen durch den Begriff; — gänzlich abstrahiren von der Zeit dabei können wir nicht, denn sonst verlören wir die Beziehung auf die Wahrnehmung, verlören die Bestimmtheit des Individuum, und ständen wieder bei der bloss numerischen Verschiedenheit der Iche in der reinen Vernunftanschauung. Der Inhalt jener Zeit ist die Bestimmtheit eines von aller Wahrnehmung unabhängigen und aller Wahrnehmung vorausgehenden Handelns eines Individuums, als selbst Princips der Wahrnehmung.

Was ist jedoch weiter das Grundprincip dieser Bestimmtheit? In der Idee, die absolut geschlossene Summe der Intelligenzen, in der Wahrnehmung die Summe der jedesmal erkannten und ins Wissen eingetretenen. Aber die Intelligenzen sind in der Vernunftanschauung gesetzt als durchaus harmonirend in ihrem absoluten Selbst- und Welterkennen, daher auch in der, durch diese Vernunftanschauung vermittelst des vereinigenden Denkens bestimmten Wahrnehmung. Was Jeder absolut von sich denkt, davon muss er denken können, dass Alle, die sich zum absoluten Denken erheben, es auch von ihm

denken. Die äussere Form des beschriebenen Handelns ist daher die, dass Jeder thue (so will ich indessen der Kürze halber sagen), was alle in demselben Wahrnehmungssysteme befassten Intelligenzen, absolut denkend, ihn als thuend denken müssen, und Er denken muss, dass sie es denken. Es ist ein Handeln nach dem Systeme der absoluten Harmonie alles Denkens, der reinen Identität desselben: (ich denke, wir nennen dies ***sittliches*** Handeln).

Endlich, was war der Grund dieser Idee eines geschlossenen Systemes durch einander bestimmter Intelligenzen, im reinen Denken der Vernunftanschauung und dem dadurch bestimmten Denken der Wahrnehmung? Das das Wissen schlechthin bedingende und tragende absolute Seyn selbst, — sonach eine absolute Wechseldurchdringung beider. Die tiefste Wurzel alles Wissens ist daher die unerreichbare Einheit des *reinen* Denkens und des beschriebenen Denkens des Ich, als absoluten Principes innerhalb der Wahrnehmung, = dem Sittengesetze, als höchsten Stellvertreter aller Anschauung; — denn sie erfasst die Intelligenz als absoluten Realgrund derselben. Dies ist nun durchaus nicht *dieses oder jenes* Wissen, sondern es ist das absolute Wissen schlechthin *als* solches. Wie es in ihm zu *diesem* oder *jenem* Wissen komme, werden wir sogleich aus Einem Puncte erklären. Zu diesem absoluten Wissen kommt es nun nur unter Bedingung des absoluten *Seyns* — eben im *Wissen selbst;* und so gewiss dieses Wissen ist, ist in *ihm* das absolute Seyn. Und so ist das absolute Seyn und Wissen vereinigt, jenes geht in dieses ein und geht auf in der Wissensform, diese eben damit zur absoluten machend. Wer dies verstanden hat, ist aller Wahrheit Meister, und für ihn giebt es kein Unbegreifliches mehr.

So im Heraufsteigen von der Einen Seite; nun zur Bestimmung des Nebengliedes der Wahrnehmung! Der Grund- und Mittelpunct beider Glieder, der Sinnen- und der Vernunftwelt, ist eben das durch die Wechselwirkung mit der Vernunftwelt bestimmte Individuum, als absolutes Princip aller Wahrnehmung. Dieses *ist,* fest und stehend, für das Auge der blossen

sinnlichen Wahrnehmung. Dasselbe ist ferner jedoch eine Entwickelung von absoluter Schöpferkraft der Wahrnehmung in einer höheren (Vernunft-) Zeit, *ausgehend von einem absoluten Anfangspuncte.*

(Nur dieser Punct, als ein scheinbar neuer Zusatz, scheint eines Beweises zu bedürfen, und dieser ist leicht. Die Erkenntniss jener Kraft überhaupt ist bedingt durch ein absolutes freies Denken, im Bewusstseyn selbst demnach als frei erscheinend. Dieses aber durch eine im Bewusstseyn gleichfalls erscheinende Anschauung (empirisches Wissen überhaupt) innerhalb des schon entzündeten Wissens. Also ihr Anfang fällt als ein absoluter Punct in eine schon fortlaufende Reihe, des Wissens von der Zeit überhaupt. Und dass man diese höhere Bestimmung überhaupt erblicke, ist Bedingung davon, dass man irgend einen besonderen Moment in derselben erblicke, der sodann für das erblickende Individuum der erste und absolute Anfangspunct eines höheren Lebens seyn würde.)

Also das Ich ist für dieses Denken nicht ruhend und stehend, sondern absolut fortschreitend nach einem ewigen, in unserem Denken Gottes durchaus geschlossenen und als solcher *erkannten,* obgleich nie vollständig *wahrgenommenen,* Plane. Nun ist es ferner in derselben Bestimmung absolutes Princip der allgemeinen Wahrnehmung. Also durch sein Fortschreiten schreitet auch die Wahrnehmung in ihrem Principe fort. Jene höhere göttliche Kraft in der Vernunft und Freiheit (dem absoluten Wissen) ist die ewige Schöpferkraft der Sinnenwelt. — Deutlicher: Vom Wahrnehmen des blossen Seyns geht das Individuum immer aus; denn dadurch ist sein Wissen überhaupt, insbesondere dann das Denken seiner intelligiblen Bestimmung bedingt; und so ist es durchaus Product der längst beschriebenen Wechselwirkung, Nichts an sich. Wie es sich zum Denken seiner Bestimmung erhebt, und ein Höheres, als alle Welt, ein Ewiges wird, — was wird ihm denn nun die Welt? Ein Etwas, worin und worauf er erhebe und auftrage dasjenige, was nicht in der Natur, sondern nur im Begriffe, und zwar in dem ewigen, unveränderlichen Begriffe liegt, den das geschlos-

sene System aller Vernunft, realisirt in den (nunmehr denkenden und freien) Ichen, in jedem Momente einer unendlichen Wahrnehmung schlechthin haben muss.

Zuvörderst: — trage man nur die groben materialistischen Begriffe von einem mechanischen Handeln, gleich einem objectiven Dinge an sich, welche wir schon auf dem Boden der Empirie vernichtet haben, nicht etwa vollends in die reine Welt der Vernunft hinüber! Das Individuum entwickelt in einem Denken seine individuelle Bestimmung. Aber es erscheint sich als Princip der sinnlichen Wahrnehmung, in deren Gegebenheit es andererseits immerfort ruht; seine Kraftbestimmung erscheint ihm daher hier, zufolge der ehemals entwickelten Schlüsse, als ein wirkliches Handeln; also das reine Denken schlägt in der Wahrnehmung allerdings zu einem Handeln — hier indess für sich und in seinem individuellen Bewusstseyn aus. Dadurch wird es nun freilich eine sinnliche Erscheinung und tritt in das Gebiet der allgemeinen Wahrnehmung, gleichfalls nach den oben erkannten Begriffen. Der intelligible Charakter seiner Handlung kann aber nur von denen erkannt werden, welche sich mit ihrem Denken in jenes Vernunftsystem selber erhoben haben, die sich und die Welt in Gott anschauen. Für die Anderen bleibt es ein blosses sinnliches Regen und Treiben, gerade also, wie sie es auch treiben. (Es ist gerade so, wie mit der Theorie des Ewigen, welche z. B. hier vorgetragen wird. Worte, Formeln, Verkettung der Begriffe hören die Anderen auch. Aber Wem nicht selbst der innere Sinn aufgegangen, der findet nicht die Bedeutung.)

Was ist denn nun also — und damit gebe ich den oben versprochenen letzten Aufschluss — die blosse reine Wahrnehmung in ihrer Realität, ohne alles Denken der intellectuellen Bestimmung? Wir haben es schon oben gesagt: lediglich die Bedingung von Seiten des Absoluten, dass es nur überhaupt zu einem Wissen, seiner leeren und nackten Form nach komme. Im Denken wird das Princip — Princip eines durchaus neuen und sodann fortschreitenden Wissens: in der Wahrnehmung ist es das nur zusammenhaltende Wissen; also, wenn es in

Beziehung auf möglichen Fortschritt der Klarheit nicht überhaupt $= 0$ wäre, das dunkelste, unvollkommenste Wissen, das da seyn kann, wenn es überhaupt noch ein Wissen bleiben und nicht ganz in Nichts vergehen soll. In diesem untersten und allerdunkelsten Puncte steht nun das Wissen innerhalb der Wahrnehmung ewig fort und alles ihr scheinbares Treiben ist Nichts, als ein Abwickeln und endloses Wiederholen desselben reinen Nichts, nach dem blossen Gesetze eines formalen Wissens. Die auf einem solchen Standpuncte und in einer solchen Wurzel beruhen, existiren in der That nicht, treiben daher auch Nichts, sondern sie sind in Grund und Boden nur Erscheinung. Das Einzige, wohl zu merken, was diese Erscheinung noch hält, sie auf Gott bezieht und in ihm trägt, ist die jenseits ihres Wissens liegende blosse Möglichkeit, sich zum intelligiblen Standpuncte zu erheben. Das Einzige daher, was man — ich sage nicht, dem Bösen, Lasterhaften, Gemeinschädlichen, sondern dem Allerbesten, so lange er in seiner Unmittelbarkeit verharrt, — denn, vom Standpuncte der Wahrheit gesehen, ist dieser ebenso nichtig, — dem, der in der Sinnlichkeit haftet und sich nicht zu den Ideen erhebt, sagen kann, ist: es muss doch noch nicht ganz unmöglich seyn, dass du dich zu Ideen erhebst, da dich Gott noch in dem Erscheinungssysteme der Intelligenzen duldet. Kurz, dieses Decret Gottes von der fortdauernden Möglichkeit eines Seyns ist der Eine und wahre Grund von der Fortdauer der Erscheinung einer Intelligenz; dies zurückgenommen, zerfliessen sie. Er ist der wahre intelligible Grund der ganzen Erscheinungswelt.

Wenn daher gefragt wird: warum steht die Wahrnehmung gerade in dem Puncte, in welchem sie steht, und in keinem anderen? so ist die Antwort: sie steht *materialiter* in gar keinem; sie steht in ihrem eigenen durch ihr formales Seyn geforderten, und bleibt in ihm ewig stehen. Die *reale* Zeit ist in ihr noch gar nicht angefangen, und die in ihr einheimische Zeit bringt es nie zu etwas Neuem und Inhaltsvollem (wie auch empirisch der Naturkreislauf hinlänglich zeigt); sie ist daher eigentlich auch keine Zeit, sondern formale Erscheinung ($= 0$),

einer künftigen Füllung derselben wartend. Die Erfahrung ist nie diese oder jene, zufälliger und vereinzelter Weise, sondern immer die, die sie seyn muss zufolge jenes immanenten Gesetzes und des aus ihm folgenden allgemeinen Zusammenhanges. Wenn man von einer besten Welt und den Spuren der Güte Gottes in dieser Welt redet, so ist die Antwort: die Welt ist die allerschlimmste, die da seyn kann, sofern sie an sich selbst völlig nichtig ist. Doch liegt in ihr eben darum die ganze einzig mögliche Güte Gottes verbreitet, dass von ihr und allen Bedingungen derselben aus die Intelligenz sich zum Entschlusse erheben kann, sie besser zu machen. Weiter kann auch Gott uns Nichts angedeihen lassen; denn wenn er auch wollen könnte, so vermag er nicht es an uns zu bringen, wenn wir nicht selbst aus ihm schöpfen. Wir können aber ins Unendliche hin schöpfen — Verklärung der reinen Wahrheit in uns, und Wer etwas Anderes und Besseres will, der kennt eben nicht das Gute, und wird mit dem Schlechten nach allem seinem Gelüsten ausgefüllt werden!

§. 48.

Das Wissen wurde in seiner höchsten Potenz betrachtet, als reines Entspringen durchaus aus Nichts. Darin aber wurde es positiv genommen, als wirkliches Entspringen, nicht Nichtentspringen. Dies war die Form. Aber in der Materie des Entspringens liegt an sich schon, dass es auch nicht seyn könnte: somit wird das Seyn des Wissens, dem absoluten Seyn gegenüber, als ein zufälliges, ebensogut auch nicht seyn könnendes, als Act absoluter Freiheit gesetzt. — Dieses Setzen der Zufälligkeit des Wissens ist noch zu beschreiben.

1) Es ist offenbar das Einzige, was uns im wirklichen Wissen noch zu realisiren übrig blieb. Die Realisation des oben auch in der ersten Synthesis aufgestellten Begriffes von Seyn und Nichtseyn zugleich — ist ein *Denken,* vermittelst eines Schematisirens (zum leeren Schema Machens) der Form des Seyns selbst. Wie alles Denken, so ist auch dieses nicht ohne Anschauung, hier eben ohne die Anschauung des schon gesetz-

ten, sich vollzogen habenden Wissens. Dies Gesetztseyn wird nun durch das Denken, seiner *Wirklichkeit* nach, aufgehoben; um aber auch nur aufgehoben werden zu können, muss es im *Denken* allerdings gesetzt seyn. (Es ist dies das höchste Schematisiren, dessen so oft erwähnt worden, und die Form alles übrigen. Die Sache ist übrigens leicht; sie ist bei dem üblichen crassen Denken nur aus der Uebung gekommen. Wer da sagt: A ist nicht, dem *ist* es gerade im Denken. — Hier wird nun das Wissen nicht überhaupt negirt; das kann es nicht; es wird nur in Beziehung auf das absolute Seyn negirt, d. h. *gedacht,* als das auch nicht seyn könnende, *in* seinem Seyn.)

Dieses ist nun die *Freiheit,* und hier zwar die absolute, die Indifferenz in Bezug auf das absolute, ganze (nicht dieses oder jenes) Wissen selbst. a) Die Freiheit *κατ' ἐξοχήν* ist daher ein Gedanke und nur in ihm, der selbst mit Freiheit zu Stande gebracht ist, wie sich versteht. b) Sie ist, negativ gefasst, nichts Anderes als der Gedanke von der *Zufälligkeit* des absoluten Wissens. (Man beachte wohl den scheinbaren Widerspruch: das Wissen nemlich ist das absolut Zufällige, oder das zufällige Absolute — die Seite der Zufälligkeit (früher: Accidentalität) des Absoluten — eben weil es in die Quantität und die absolute Grundform derselben, die unendliche Zeitfolge, hineinfällt.) — *Positiv* gefasst, ist die Freiheit der Gedanke der Absolutheit des Wissens, dass es eben sich *selbst* setzt durch sich verwirklichende Freiheit. Das Verschmelzen beider Bestimmungen ist der Begriff der Freiheit in seinem idealen und realen Momente. c) Dieser Gedanke der Freiheit des Wissens ist nicht ohne sein Seyn (so wie überhaupt kein Denken ohne Anschauung: es ist dieselbe durchgreifende Verbindung, wie in den früheren Synthesen). Nun ist dies die Freiheit *κατ' ἐξοχήν*, und alle andere Freiheit ist nur eine untergeordnete Art. Sonach: keine Freiheit ohne Seyn (Gebundenheit, Nothwendigkeit) und umgekehrt. Die Zeit fällt unter das Band dieser Nothwendigkeit, nur das Denken ist frei. Nur nach vollendeter Zeit wäre die Intelligenz ganz und durchaus Freiheit: dann aber wäre sie Nichts; sie wäre ein unwirkliches (seyn-

loses) Abstractum, und so bleibt es dabei, dass das Wissen seiner Substanz nach Freiheit, immer jedoch in bestimmter Weise (in bestimmten Reflexionspuncten) *gebundene* Freiheit ist.

2) *Hauptsatz:* Es ist absoluter formaler Charakter des Wissens, dass es reines Entspringen sey; wo es daher zum Wissen kommt, kommt es durchaus nothwendig zum Wissen von der ***Freiheit.*** Die tiefste Potenz im Principe der Wahrnehmung ist das blosse Analogon des Denkens (Gedanke würde es, wenn in diesem Principe die gestern beschriebene Möglichkeit der höheren Freiheit aufgefasst würde), — das *Gefühl.* Jedes Individuum fühlt sich wenigstens frei. (Man kann gegen dieses Gefühl durch verkehrtes Denken streiten, auch wohl es abläugnen, wiewohl dies kein Verständiger gethan hat; aber es bleibt doch unaustilgbar und lässt sich auch jedem Denker, wenn er nicht gerade an sein System gebunden ist, nachweisen.) *Zusatz:* Dies Gefühl der Freiheit ist aber nicht ohne eines der Gebundenheit.

Folgesatz: Durchaus alle Freiheit ist daher eine Abstraction von irgend einer, in irgend einem Maasse gesetzten Realität: ein blosses Schematisiren derselben.

3) In jeder niederen Potenz der Freiheit ist für das Individuum eine höhere reale mitenthalten, die er selbst nicht erkennt, die ihm aber ein Anderer anmuthen kann, und die für ihn eine Gebundenheit, Concretion seiner selbst ist. — Z. B. die gedachte Freiheit in ihrer niederen Potenz haben wir kennen lernen als den Begriff eines beliebig zu fassenden sinnlichen Zweckes. Das Allgemeine dazu ist jene Freiheit, auf das sinnliche Object, über dem der Zweckbegriff schwebt, zu reflectiren oder auch nicht (wo Nothwendigkeit und Freiheit schlechthin in einen Punct zusammenfallen). Hier setzt das Wissen sich als frei, indifferent, nur gegen dieses bestimmte Object; — in der Wahrnehmung überhaupt aber ist es befangen, und in ihrem ganzen Geiste und ihrer Sinnesart, ohne dies zu merken, — und dies ist eben der Zustand des sinnlichen Menschen. Jeder, der höher steht, kann ihm sagen, dass er

frei sey, sich auch darüber zu erheben: nur er selbst nicht. Oder — wer dies weiss, überhaupt weiss, kann doch von jener anderen Welt abstrahiren, — jetzt nicht wissen wollen, noch erwägen, was dieser Punct in der Reihe der Erscheinungen in Beziehung auf seinen intelligiblen Charakter bedeute. Dieser steht in einer Freiheit der Wechselbedingung: er wird gehalten und gefangen durch seine Trägheit. Dass der jedoch, der reflectirt bis ans Ende, nicht danach handle, ist unmöglich. Aber selbst in dieser Stimmung und in diesem Geiste kann man, ohnerachtet man praktisch frei ist, theoretisch befangen seyn, indem man sie sich nicht weiter erklärt, sie in sich eine occulte Qualität bleiben lässt. (Dies die Stimmung aller über ihr wahres Princip nicht erleuchteten Religiosen, Mystiker und Heiligen, welche das Rechte trieben, sich selbst aber dabei nicht verstanden. Diesen kann nun eine Theorie, wie die gegenwärtige, sagen, dass sie noch nicht ganz frei sind; denn selbst der Ewige, die Gottheit, muss die Freiheit nicht gefangen halten.)

In der totalen Abstraction von durchaus allen materiellen Objecten des Wissens, der ganzen Anschauung mit allen ihren Gesetzen — also in der absoluten Realisirung der Freiheit und Indifferenz des Wissens in Beziehung auf die Anschauung; jedoch in der Befangenheit in das eigene immanente, formale Gesetz des Wissens und in dessen Folge und Consequenz — besteht die Logik und Alles, was sich Philosophie nennt, seinem inneren Geiste nach aber nur Logik ist: was nicht über die Consequenz jenes Standpunctes hinauskann, der endliche Verstand. Sein Wesen ist, wie das seines höchsten Productes, der Logik, immer innerhalb der Bedingungen stehen zu bleiben und sich nie zu einem Unbedingten, Absoluten des Wissens und des Seyns zu erheben.

In der Abstraction selbst von diesem Gesetze, der Quantität schlechthin in ihrer Urform, somit auch von *allem* besonderen Wissen, besteht die Wissenschaftslehre. (Man könnte von einer anderen Seite sagen, sie bestehe in einer Transcendentalisirung der Logik selbst und entstehe daraus; denn wenn

ein Logiker sich fragen wollte, wie ich im Verlaufe an mehreren Beispielen gezeigt habe: wie komme ich doch nur zu meinen Behauptungen? — müsste er in die Wissenschaftslehre gerathen, und auf diesem Wege ist denn auch wirklich durch den eigentlichen Entdecker des Principes, Kant, die Sache gefunden worden.) In der Erhebung über alles Wissen, im reinen Denken des absoluten Seyns und der Zufälligkeit des Wissens ihm gegenüber ist der Augpunct der Wissenschaftslehre; sie besteht daher im Denken dieses Denkens selbst; sie ist blosses reines Denken des reinen Denkens oder der Vernunft, die Immanenz, das *Fürsich* dieses reinen Denkens. Mithin ist ihr Standpunct derselbe, den ich oben als den der absoluten Freiheit angab.

Aber dies Denken ist (nach allem Bisherigen) nicht möglich, ohne dass in der Anschauung das Wissen doch sey, welches in jenem nur schematisch vernichtet wird. Und so ist denn die letzte Frage, die ich zu beantworten versprochen und mit deren Beantwortung ich den Schluss ankündigte, gelöst: die, wie die Wissenschaftslehre, welche über alles Wissen hinauszugehen verbunden ist, dieses vermöge, ob sie denn, als selbst ein Wissen, nicht immerdar im Wissen stehe und an dasselbe gebunden sey, wie sie daher über sich selbst, *als* Wissen, hinauskommen könne? Sie hat ewig das Wissen in der Anschauung. Nur im Denken vernichtet sie es, um es in *demselben* wiederzuerzeugen.

Und so ist denn die Wissenschaftslehre vom Leben unterschieden. Sie erzeugt das in der Anschauung *wirkliche* Leben im Denken schematisch. Sie behält den Charakter des Denkens, die schematische Blässe und Leerheit, und das Leben den seinigen, die concrete Fülle der Anschauung. Uebrigens sind beide durchaus Eins, weil nur die Einheit des Denkens und Anschauens das wahre — in der Facticität freilich unzugängliche, und hier in die beiden sich ausschliessenden Glieder sich spaltende Wissen, der höchste Mittelpunct der Intelligenz ist.

Die Wissenschaftslehre ist schlechthin factisch, von Seiten

der Anschauung: das höchste *Factum,* das des Wissens (weil es *ja auch nicht seyn könnte*), ist ihre Grundlage: sie ist schlechthin folgernd, von Seiten des Denkens, welches das höchste Factum erklärt aus dem absoluten Seyn und der Freiheit: — beides aber, Anknüpfen an die Facticität und darüber hinausgehendes Denken derselben aus ihrem absoluten Grunde, ist sie in nothwendiger Vereinigung. In der Anschauung ist, was sie denkt, aber nur unmittelbar; im Denken wird es als nothwendig verkettet. Aber sie denkt, was da ist, denn das Seyn ist nothwendig; und es ist, was sie denkt, *weil* sie es denkt; denn ihr Denken wird selbst das Seyn des Wissens. (Die Wissenschaftslehre ist kein Herausgehen oder Erklären des Wissens aus anderweitigen hypothetischen Prämissen, — woher sollten diese denn zu nehmen seyn für das schlechthin Universale? — obwohl noch neulich der Repräsentant der Skeptiker nach der Wissenschaftslehre sich die Sache — abgeschmackt genug — also denkt.)

Sie ist in sich theoretisch und praktisch zugleich. *Theoretisch* — für sich ein leeres, bloss schematisirtes Wissen, ohne allen Gehalt, Trieb, Reiz oder dergleichen (und wohlgemerkt, diesen soll sie verschmähen). *Praktisch:* — das Wissen soll in der Wirklichkeit *frei* werden; dies liegt selbst mit in seiner intellectuellen Bestimmung. Die Wissenschaftslehre ist daher eine allen Intelligenzen, die in der Reihe der Bedingungen bis zu ihrer Möglichkeit gekommen sind, immerfort anzumuthende Pflicht. In diese Reihe der Bedingungen aber kommt man durch innere herzliche Rechtlichkeit, Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit gegen sich selbst.

Daher ist das redliche Bestreben, sie zu verbreiten, selbst das Betreiben eines ewigen und unvergänglichen Zweckes; denn die Vernunft, und die einmal errungene klare Einsicht derselben in sich selbst ist ewig. Nur ist sie zu verbreiten mit der Gesinnung, die ein ewiger Zweck fordert, mit absoluter Verläugnung aller endlichen und vergänglichen Zwecke. Nicht mit der Absicht, dass sie, heute oder morgen, von diesem oder jenem begriffen werde, denn da würde sicher irgend

ein egoistischer Zweck gewollt, sondern sie werde unbefangen hingeworfen in den Strom der Zeit, bloss damit sie eben da-sey. Fasse und verstehe sie, wer da kann; verdrehe und schmähe sie, wer sie nicht gefasst; dies als ein Nichts, soll gleichgültig seyn dem, der sie ergriffen hat und von ihr ergriffen ist.

Nachdem ich noch dies, nicht über *meine* Gesinnung, — denn von irgend einem empirischen Ich ist in der Wissenschaftslehre nicht die Rede, — sondern über die schlechthin gebührliche Gesinnung gesagt habe, schliesse ich und empfehle Ihnen die Wissenschaft.

ein egoistischer Zweck gewollt, sondern sie wurde unbedingt hingeworfen in den Strom der Zeit, bloss damit sie eben da-sey. Fasse und verstehe sie, wer da kann; verehre und schmähe sie, wer sie nicht gefasst; dies als ein Nichts, soll gleichgültig seyn dem, der sie ergriffen hat und von ihr ergriffen ist.

Nachdem ich noch dies, nicht über meine Gesinnung — denn von irgend einem empirischen Ich ist in der Wissenschaftslehre nicht die Rede, — sondern über die schlechthin gebührliche Gesinnung gesagt habe, schliesse ich und empfehle Ihnen die Wissenschaft.

Die

Bestimmung des Menschen.

Dargestellt

von

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Ausgabe: Berlin, Voss'sche Buchhandlung 1800.
Zweite unveränderte Ausgabe: Ebendaselbst 1838.

Vorrede.

Was ausser der Schule brauchbar ist von der neueren Philosophie, sollte den Inhalt dieser Schrift ausmachen; vorgetragen in derjenigen Ordnung, in der es sich dem kunstlosen Nachdenken entwickeln müsste. Die tieferen Zurüstungen, welche gegen Einwürfe und Ausschweifungen des verkünstelten Verstandes gemacht werden, das, war nur Grundlage für andere positive Wissenschaften ist, endlich, was bloss für die Pädagogik im weitesten Sinne, d. h. für die bedachte und willkürliche Erziehung des Menschengeschlechtes gehört, sollte aus dem Umfange derselben ausgeschlossen bleiben. Jene Einwürfe macht der natürliche Verstand nicht; die positive Wissenschaft aber überlässt er seinen Gelehrten, und die Erzie hung des Menschengeschlechtes, inwiefern sie vom Menschen abhängt, seinen Volkslehrern und Staatsbeamten.

Das Buch ist sonach nicht für Philosophen von Profession bestimmt, und diese werden nichts in demselben finden, was nicht schon in anderen Schriften desselben Verfassers vorgetragen wäre. Es sollte verständlich seyn für alle Leser, die überhaupt ein Buch zu verstehen vermöchten. Von denjenigen, die nur schon ehemals auswendiggelernte Redensarten in einer etwas veränderten Ordnung wiederholen wollen, und dieses Geschäft des Gedächtnisses für das Verstehen halten, wird es ohne Zweifel unverständlich befunden werden.

Es sollte anziehen und erwärmen, und den Leser kräftig von der Sinnlichkeit zum Uebersinnlichen fortreissen; wenigstens ist der Verfasser sich bewusst, nicht ohne Begeisterung an die Arbeit gegangen zu seyn. Oft verschwindet während der Mühe der Ausführung das Feuer, mit welchem man den Zweck ergriff; ebenso ist man im Gegentheil unmittelbar nach der Arbeit in Gefahr, über diesen Punct sich selbst Unrecht zu thun. Kurz, ob diese Absicht gelungen sey, oder nicht, kann nur aus der Wirkung entschieden werden, welche die Schrift auf die Leser machen wird, denen sie bestimmt ist, und der Autor hat hierüber keine Stimme.

Noch habe ich — für wenige zwar, zu erinnern, dass der Ich, welcher im Buche redet, keinesweges der Verfasser ist, sondern dass dieser wünscht, sein Leser möge es werden; — dieser möge nicht bloss historisch fassen, was hier gesagt wird, sondern wirklich und in der That während des Lesens mit sich selbst reden, hin und her überlegen, Resultate ziehen, Entschliessungen fassen, wie sein Repräsentant im Buche, und durch eigene Arbeit und Nachdenken, rein aus sich selbst, diejenige Denkart entwickeln, und sie in sich aufbauen, deren blosses Bild ihm im Buche vorgelegt wird.

Erstes Buch.

Zweifel.

So wohl glaube ich nunmehr einen guten Theil der Welt, die mich umgiebt, zu kennen; und ich habe in der That Mühe und Sorgfalt genug darauf verwendet. Nur der übereinstimmenden Aussage meiner Sinne, nur der beständigen Erfahrung, habe ich Glauben zugestellt; ich habe betastet, was ich erblickt, ich habe zerlegt, was ich betastet hatte; ich habe meine Beobachtungen wiederholt, und mehrmals wiederholt; ich habe die verschiedenen Erscheinungen unter einander verglichen; und nur, nachdem ich ihren genauen Zusammenhang einsah, nachdem ich eine aus der anderen erklären und ableiten, und den Erfolg im Voraus berechnen konnte, und die Wahrnehmung des Erfolges meiner Berechnung entsprach, habe ich mich beruhigt. Dafür bin ich nun auch der Richtigkeit dieses Theiles meiner Erkenntnisse so sicher, als meines eigenen Daseyns, schreite mit festem Tritte in der mir bekannten Sphäre meiner Welt einher, und wage in jedem Augenblicke Daseyn und Wohlseyn auf die Untrüglichkeit meiner Ueberzeugungen.

Aber, — was bin ich selbst, und was ist meine Bestimmung?

Ueberflüssige Frage! Es ist schon lange her, dass meine Belehrung über diesen Gegenstand geschlossen ist, und es würde Zeit erfordern, um alles das, was ich hierüber ausführlich gehört, gelernt, geglaubt habe, mir zu wiederholen.

Und auf welchem Wege bin ich denn zu diesen Kenntnissen gelangt, welche zu besitzen ich mich dunkel erinnere? Habe ich, getrieben durch eine brennende Wissbegier, mich hindurchgearbeitet durch Ungewissheit, durch Zweifel und

Widersprüche? Habe ich, so wie etwas Glaubliches sich mir darbot, meinen Beifall aufgehalten, das Wahrscheinliche geprüft, und wieder geprüft, und geläutert und verglichen, — bis eine innere Stimme unverkennbar und unwiderstehlich mir zurief: So, nur so ists, so wahr du lebest und bist? — Nein, ich erinnere mich keines solchen Zustandes. Jene Belehrungen wurden mir entgegengebracht, ehe ich ihrer begehrte; es wurde mir geantwortet, ehe ich die Frage aufgeworfen hatte. Ich hörte zu, weil ich es nicht vermeiden konnte; es blieb in meinem Gedächtnisse hängen, soviel als der Zufall fügte; ohne Prüfung und ohne Theilnahme liess ich alles an seinen Ort gestellt seyn.

Wie könnte ich sonach mich überreden, dass ich in der That Erkenntnisse über diesen Gegenstand des Nachdenkens besitze? Wenn ich nur dasjenige weiss, und von ihm überzeugt bin, was ich selbst gefunden, — nur dasjenige wirklich kenne, was ich selbst erfahren habe, so kann ich in der That nicht sagen, dass ich über meine Bestimmung das geringste wisse; ich weiss bloss, was andere darüber zu wissen behaupten; und das einzige, was ich hierin wirklich versichern kann, ist dies, dass ich so oder so über diese Gegenstände sprechen gehört.

Ich habe sonach bisher, indess ich mit genauer Sorgfalt das minderwichtige selbst untersuchte, in Ansehung des wichtigsten auf die Treue und die Sorgfalt Fremder mich verlassen. Ich habe anderen eine Theilnahme für die höchsten Angelegenheiten der Menschheit, einen Ernst, eine Genauigkeit zugetraut, die ich in mir selbst keinesweges gefunden hatte. Ich habe sie unbeschreiblich höher geachtet, als mich selbst.

Was sie etwa wahres wissen, woher können sie es wissen, ausser durch eigenes Nachdenken? Und warum sollte ich durch dasselbe Nachdenken nicht dieselbe Wahrheit finden, da ich ebensoviel bin als sie? Wie sehr habe ich bisher mich selbst herabgesetzt und verachtet!

Ich will, dass es nicht länger so sey! Mit diesem Augenblicke will ich in meine Rechte eintreten, und Besitz nehmen von der mir gebührenden Würde. Alles Fremde sey aufgege-

ben. Ich will *selbst* untersuchen. Sey es, dass geheime Wünsche, wie die Untersuchung endigen möge, dass eine vorliebende Neigung für gewisse Behauptungen in mir sich rege; ich vergesse und verläugne sie, und ich werde ihr keinen Einfluss auf die Richtung meiner Gedanken verstatten. Ich will *mit Strenge und Sorgfalt* zu Werke gehen, ich will mir alles aufrichtig bekennen — Was ich als Wahrheit finde, wie es auch immer laute, soll mir willkommen seyn. Ich will *wissen.* Mit derselben Sicherheit, mit welcher ich darauf rechne, dass dieser Boden mich tragen wird, wenn ich darauf trete, dass dieses Feuer mich verbrennen würde, wenn ich mich ihm näherte, will ich darauf rechnen können, was ich selbst bin, und was ich seyn werde. Und sollte man etwa dies nicht können, so will ich wenigstens das wissen, dass man es nicht kann. Und selbst diesem Ausgange der Untersuchung will ich mich unterwerfen, wenn er sich mir als Wahrheit entdeckt. — Ich eile meine Aufgabe zu lösen.

Ich ergreife die forteilende Natur in ihrem Fluge, und halte sie einen Augenblick an, fasse den gegenwärtigen Moment fest ins Auge, und denke nach über ihn! — über diese Natur, an welcher bisher meine Denkkraft entwickelt und für die Schlüsse, die auf ihrem Gebiete gelten, gebildet wurde. —

Ich bin von Gegenständen umgeben, die ich als für sich bestehende, und gegenseitig von einander geschiedene Ganze anzusehen mich genöthigt fühle: ich erblicke Pflanzen, Bäume, Thiere. Ich schreibe jedem Einzelnen Eigenschaften und Merkmale zu, woran ich sie von einander unterscheide; dieser Pflanze eine solche Form, der anderen eine andere; diesem Baume solche, dem anderen anders gestaltete Blätter.

Jeder Gegenstand hat *seine bestimmte Anzahl* von Eigenschaften, keine darüber, noch darunter. Auf jede Frage, ob er dieses sey, und jenes, ist für den, der ihn durchaus kennt, ein entscheidendes Ja möglich, oder ein entscheidendes Nein, das allem Schwanken zwischen Seyn und Nichtseyn ein Ende macht.

Alles, was da ist, *ist* etwas, oder es *ist* dieses etwas *nicht;* ist gefärbt oder nicht gefärbt; hat eine gewisse Farbe, oder hat diese Farbe nicht; ist schmackhaft oder nicht schmackhaft; ist fühlbar oder nicht fühlbar, und so in das unbestimmte fort.

Jeder Gegenstand besitzt jede dieser Eigenschaften *in einem bestimmten Grade.* Giebt es einen Maassstab für eine gewisse Eigenschaft, und vermag ich ihn anzulegen, so findet sich ein bestimmtes Maass derselben, welches sie nicht um das mindeste überschreitet, noch unter ihm zurückbleibt. — Messe ich die Höhe dieses Baumes; sie ist bestimmt, und er ist um keine Linie höher oder niedriger, als er ist. Betrachte ich das Grün seiner Blätter; es ist ein bestimmtes Grün, nicht um das mindeste dunkler oder heller; frischer oder verblichener, als es ist; ob es mir gleich am Maassstabe und am Worte für diese Bestimmung fehlt. Werfe ich meinen Blick auf diese Pflanze: sie steht auf einer bestimmten Stufe zwischen ihrem Entkeimen und ihrer Reife; beiden nicht um das mindeste näher oder entfernter, als sie es ist. — *Alles was da ist, ist durchgängig bestimmt; es ist was es ist, und schlechthin nichts anderes.*

Nicht etwa, dass ich überhaupt nichts zwischen widersprechenden Bestimmungen in der Mitte schwebendes zu denken vermöchte. Ich denke allerdings unbestimmte Gegenstände, und mehr als die Hälfte meines Denkens besteht aus dergleichen Gedanken. Ich denke einen Baum überhaupt. Hat dieser Baum überhaupt, Früchte oder nicht, Blätter oder nicht, und falls er welche hat, welches ist ihre Anzahl? Zu welcher Gattung von Bäumen gehört er? Wie gross ist er? und so weiter. Alle diese Fragen bleiben unbeantwortet, und mein Denken ist hierüber unbestimmt, so gewiss ich nicht einen besonderen Baum, sondern den Baum überhaupt zu denken mir vornahm. Nur spreche ich diesem Baume überhaupt — das wirkliche Daseyn ab, eben darum, weil er unbestimmt ist. Alles wirkliche hat seine bestimmte Anzahl von allen möglichen Eigenschaften des Wirklichen überhaupt, und hat jede derselben in einem bestimmten Maasse, so gewiss es wirklich ist; ob ich mich gleich bescheide, vielleicht nicht Eines Gegenstan-

des Eigenschaften durchaus erschöpfen, und den Maassstab an dieselben anlegen zu können. —

Aber die Natur eilt fort in ihrer stäten Verwandlung: und indess ich noch rede über den aufgefassten Moment, ist er entflohen, und alles hat sich verändert; und ehe ich ihn auffasste, war gleichfalls alles anders. Wie es war, und wie ich es auffasste, war es nicht immer gewesen, es war so geworden.

Warum nun und aus welchem Grunde war es gerade so geworden, wie es geworden war; warum hatte die Natur unter den unendlich mannigfaltigen Bestimmungen, die sie annehmen kann, in diesem Momente gerade diese angenommen, die sie wirklich angenommen hatte, und keine andere?

Deswegen, weil ihnen gerade diejenigen vorhergingen, die ihnen vorhergingen, und keine möglichen anderen; und weil die gegenwärtigen gerade ihnen, und keinen möglichen anderen folgten. Wäre im vorhergehenden Momente irgend etwas um das mindeste anders gewesen, als es war, so würde auch im gegenwärtigen irgend etwas anders seyn, als es ist. — Und aus welchem Grunde war im vorhergehenden Momente alles so, wie es war? Deswegen, weil es in dem, der diesem vorherging, so war, wie es in ihm war. Und dieser hing wieder ab von dem, der *ihm* vorherging; dieser letzte abermals von *seinem* vorhergehenden; — und so aufwärts ins unbestimmte fort. Ebenso wird in dem zunächstfolgenden Momente die Natur bestimmt seyn, wie sie es seyn wird, deswegen, weil sie im gegenwärtigen so bestimmt ist, wie sie es ist; und es würde nothwendig in diesem zunächstfolgenden Momente irgend etwas anders seyn, als es seyn wird, wenn im gegenwärtigen nur das mindeste anders wäre, als es ist. Und in dem Momente, der diesem folgen wird, wird alles so seyn, wie es seyn wird, deswegen, weil in dem zunächstfolgenden Momente alles so seyn wird, wie es seyn wird; und so wird sein nachfolgender wieder *von ihm* abhängen, wie *er* von seinem vorhergehenden abhängen wird; und so abwärts in das unbestimmte fort.

Die Natur schreitet durch die unendliche Reihe ihrer mög-

lichen Bestimmungen ohne Anhalten hindurch; und der Wechsel dieser Bestimmungen ist nicht gesetzlos, sondern streng gesetzlich. Was da ist in der Natur, ist nothwendig so, wie es ist, und es ist schlechthin unmöglich, dass es anders sey. Ich trete ein in eine geschlossene Kette der Erscheinungen, — da jedes Glied durch sein vorhergehendes bestimmt wird und sein nachfolgendes bestimmt; in einen festen Zusammenhang, — da ich aus jedem gegebenen Momente alle mögliche Zustände des Universums durch blosses Nachdenken würde finden können, aufwärts, wenn ich den gegebenen Moment *erklärte,* abwärts, wenn ich aus ihm *ableitete;* wenn ich aufwärts die Ursachen, durch welche allein er wirklich werden konnte, abwärts die Folgen, die er nothwendig haben muss, aufsuchte. Ich empfange in jedem Theile das Ganze, weil jeder Theil nur durch das Ganze ist, was er ist; durch dieses aber nothwendig das ist.

Was ist es denn also eigentlich, das ich soeben gefunden habe? Wenn ich meine Behauptungen im Ganzen übersehe, so finde ich dies als den Geist derselben: Jedem Werden ein Seyn vorauszusetzen, woraus und wodurch es geworden ist, jedem Zustande einen anderen Zustand, jedem Seyn ein anderes Seyn vorauszudenken, und schlechthin nichts aus dem Nichts entstehen zu lassen.

Verweile ich hierbei länger, entwickle und mache mir vollkommen klar, was darin liegt! — Denn es könnte leicht seyn, dass von meiner klaren Einsicht in diesen Punct meines Nachdenkens das ganze Glück meiner ferneren Untersuchung abhinge.

Warum, und aus welchem Grunde sind denn nun die Bestimmungen der Gegenstände in diesem Momente gerade diejenigen, die sie sind, — hub ich an zu fragen. Ich setzte sonach ohne weiteren Beweis, und ohne die mindeste Untersuchung, als ein an sich bekanntes, unmittelbar wahres und schlechthin gewisses voraus, — wie es denn auch ist, und wie ich es noch jetzt finde, und stets finden werde — ich setzte,

sage ich, voraus, dass sie einen Grund hätten; — dass sie nicht durch sich selbst, sondern durch etwas ausser ihnen liegendes, Daseyn und Wirklichkeit hätten. Ich fand ihr Daseyn für ihr eigenes Daseyn nicht hinlänglich, und fühlte mich genöthigt, um ihrer selbst willen noch ein anderes Daseyn ausser ihnen anzunehmen. Warum nun wohl fand ich das Daseyn jener Beschaffenheiten oder Bestimmungen nicht hinlänglich; warum fand ich es als ein unvollständiges Daseyn? Was mag es seyn in ihnen, das mir einen Mangel verräth? Dies ohne Zweifel ist es: zuvörderst sind jene Beschaffenheiten gar nichts an und für sich, sie sind nur etwas *an* einem anderen; Beschaffenheiten eines Beschaffenen, Formen eines Geformten; und ein solches die Beschaffenheit annehmende und tragende, — ein *Substrat* derselben, nach dem Ausdrucke der Schule, — wird für die Denkbarkeit derselben immer vorausgesetzt. Ferner, dass ein solches Substrat eine bestimmte Beschaffenheit habe, drückt einen Zustand der Ruhe, und des Stillestehens seiner Verwandlungen, ein Anhalten seines Werdens aus. Versetze ich es in Veränderung, so ist in ihm keine Bestimmtheit mehr, sondern ein Uebergehen aus einem Zustande in den entgegengesetzten anderen durch Unbestimmtheit hindurch. Der Zustand der Bestimmtheit des Dinges ist sonach Zustand und Ausdruck eines blossen Leidens; und ein blosses Leiden ist ein unvollständiges Daseyn. Es bedarf einer Thätigkeit, die diesem Leiden entspreche, aus welcher sich dasselbe erklären, durch, und vermittelst welcher es sich erst denken lasse; oder, wie man sich gewöhnlich ausdrückt, *die den Grund dieses Leidens enthalte.*

Was ich dachte und zu denken genöthigt war, war daher keinesweges dies, dass die verschiedenen auf einander folgenden Bestimmungen der Natur, als solche, einander bewirken; — dass die gegenwärtige Beschaffenheit sich selbst vernichte, und in dem künftigen Momente, da sie selbst nicht mehr ist, eine andere, die nicht sie selbst ist, und die in ihr nicht liegt, an ihrer Stelle hervorbringe, welches völlig undenkbar ist. Die Beschaffenheit bringt weder sich selbst, noch etwas anderes ausser ihr hervor.

Eine thätige, dem Gegenstande eigenthümliche und sein eigentliches Wesen ausmachende Kraft ist es, welche ich dachte und denken musste, um die allmählige Entstehung und den Wechsel jener Bestimmungen zu begreifen.

Und wie denke ich mir diese Kraft, welches ist ihr Wesen und die Art ihrer Aeusserung? Keine andere, als die, dass sie unter diesen bestimmten Umständen, durch sich selbst, und um ihrer selbst willen diese bestimmte Wirkung, — und schlechthin keine andere — diese aber auch ganz sicher und unfehlbar, hervorbringe.

Das Princip der Thätigkeit, des Entstehens und Werdens *an und für sich,* ist rein in ihr selbst, so gewiss sie Kraft ist, und in nichts ausser ihr; die Kraft wird nicht getrieben oder in Bewegung gesetzt, sie setzt sich selbst in Bewegung. Der Grund davon, *dass sie gerade auf diese bestimmte Weise sich entwickelt,* liegt theils in ihr selbst, weil sie diese Kraft ist und keine andere, theils ausser ihr selbst, in den Umständen, unter denen sie sich entwickelt. Beides, die innere Bestimmung der Kraft durch sich selbst, und ihre äussere, durch die Umstände, muss sich vereinigen, um eine Veränderung hervorzubringen. Was das erste anbelangt: die Umstände, das ruhende Seyn und Bestehen der Dinge, bringen kein Werden hervor, denn in ihnen selbst liegt das Gegentheil alles Werdens, das ruhige Bestehen. Was das zweite betrifft: jene Kraft ist, so gewiss sie denkbar seyn soll, eine durchgängig bestimmte; aber ihre Bestimmtheit wird vollendet durch die Umstände, unter denen sie sich entwickelt. — Eine Kraft denke ich nur; eine Kraft ist für mich nur inwiefern ich eine Wirkung wahrnehme; eine unwirksame Kraft, die doch eine Kraft seyn sollte und kein ruhendes Ding, ist völlig undenkbar. Jede Wirkung aber ist bestimmt, und da die Wirkung nur der Abdruck, nur eine andere Ansicht des Wirkens selbst ist, — die wirkende Kraft ist im Wirken bestimmt, und der Grund dieser ihrer Bestimmtheit liegt theils in ihr selbst, weil sie ausserdem gar nicht als ein besonderes und für sich bestehendes gedacht würde, theils ausser ihr, weil ihre eigene Bestimmtheit nur als eine bedingte gedacht werden kann.

Es ist hier eine Blume dem Boden entwachsen, und ich schliesse daraus auf eine bildende Kraft in der Natur. Eine solche bildende Kraft ist für mich überhaupt da lediglich, inwiefern es für mich diese Blume und andere, und Pflanzen überhaupt, und Thiere giebt; ich kann diese Kraft nur durch ihre Wirkung beschreiben, und sie ist für mich schlechthin nichts weiter, als — das — eine solche Wirkung Hervorbringende; das — Blumen und Pflanzen und Thiere, und überhaupt organische Gestalten Erzeugende. Ich werde ferner behaupten, es habe an diesem Platze eine Blume, und diese bestimmte Blume entspriessen können, lediglich inwiefern alle Umstände sich vereinigten, um dieselbe möglich zu machen. Durch diese Vereinigung aller Umstände für ihre Möglichkeit aber ist mir die Wirklichkeit der Blume noch keinesweges erklärt; und ich bin genöthigt, noch eine besondere, durch sich selbst wirkende, ursprüngliche Naturkraft anzunehmen: und zwar bestimmt eine Blumen hervorbringende; denn eine andere Naturkraft würde vielleicht unter denselben Umständen ganz etwas anderes hervorgebracht haben. Ich erhalte sonach folgende Ansicht des Universums.

Es ist, wenn ich die sämmtlichen Dinge als Eins, als Eine Natur ansehe, Eine Kraft; es sind, wenn ich sie als Einzelne betrachte, mehrere Kräfte, — die nach ihren inneren Gesetzen sich entwickeln, und durch alle möglichen Gestalten, deren sie fähig sind, hindurchgehen; und alle Gegenstände in der Natur sind nichts anderes, als jene Kräfte selbst in einer gewissen Bestimmung. Die Aeusserung jeder einzelnen Naturkraft wird bestimmt, — wird zu derjenigen, die sie ist, — theils durch ihr inneres Wesen, theils durch ihre eigenen bisherigen Aeusserungen, theils durch die Aeusserungen aller übrigen Naturkräfte, mit denen sie in Verbindung steht; aber sie steht, da die Natur ein zusammenhängendes Ganzes ist, mit allen in Verbindung. — Sie wird durch dieses alles unwiderstehlich bestimmt. Nachdem sie nun einmal ihrem inneren Wesen nach diejenige ist, die sie ist, und unter diesen Umständen sich äussert, fällt ihre Aeusserung nothwendig so

aus, wie sie ausfällt, und es ist schlechterdings unmöglich, dass sie um das mindeste anders sey, als sie ist.

In jedem Momente ihrer Dauer ist die Natur ein zusammenhängendes Ganze; in jedem Momente muss *jeder einzelne Theil* derselben so seyn, wie er ist, weil *alle übrigen* sind, wie sie sind; und du könntest kein Sandkörnchen von seiner Stelle verrücken, ohne dadurch, vielleicht unsichtbar für deine Augen, durch alle Theile des unermesslichen Ganzen hindurch etwas zu verändern. Aber *jeder Moment dieser Dauer* ist bestimmt durch *alle abgelaufenen Momente,* und wird bestimmen alle *künftigen Momente;* und du kannst in dem gegenwärtigen keines Sandkornes Lage anders denken, als sie ist, ohne dass du genöthigt würdest, die ganze Vergangenheit ins unbestimmte hinauf, und die ganze Zukunft ins unbestimmte herab dir anders zu denken. Mache, wenn du willst, den Versuch mit diesem Körnchen Flugsandes, das du erblickst. Denke es dir um einige Schritte weiter landeinwärts liegend. Dann müsste der Sturmwind, der es vom Meere hertrieb, stärker gewesen seyn, als er wirklich war. Dann müsste aber auch die vorhergehende Witterung, durch welche dieser Sturmwind und der Grad desselben bestimmt wurde, anders gewesen seyn, als sie war, und die *ihr* vorhergehende, durch die *sie* bestimmt wurde; und du erhältst in das unbestimmte und unbegrenzte hinauf eine ganz andere Temperatur der Luft, als wirklich stattgefunden hat, und eine ganz andere Beschaffenheit der Körper, welche auf diese Temperatur Einfluss haben, und auf welche sie Einfluss hat. — Auf Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit der Länder, vermittelst dieser und selbst unmittelbar auf die Fortdauer der Menschen, hat sie unstreitig den entscheidendsten Einfluss. Wie kannst du wissen, — denn da es uns nicht vergönnt ist, in das Innere der Natur einzudringen, so reicht es hier hin Möglichkeiten aufzuzeigen, — wie kannst du wissen, ob nicht bei derjenigen Witterung des Universums, deren es bedurft hätte, um dieses Sandkörnchen weiter landeinwärts zu treiben, irgend einer deiner Vorväter vor Hunger oder Frost oder Hitze würde umgekommen seyn, ehe er den Sohn erzeugt hatte, von welchem du abstammest?

— dass du sonach nicht seyn würdest, und alles, was du in der Gegenwart und für die Zukunft zu wirken wähnest, nicht seyn würde, weil — ein Sandkörnchen an einer anderen Stelle liegt.

Ich selbst mit allem, was ich mein nenne, bin ein Glied in dieser Kette der strengen Naturnothwendigkeit. Es war eine Zeit, — so sagen mir andere, die in dieser Zeit lebten, und ich selbst bin durch Folgerungen genöthigt, eine solche Zeit, deren ich nicht unmittelbar mir bewusst bin, anzunehmen — es war eine Zeit, in der ich noch nicht war, und ein Moment, in welchem ich entstand. Ich war nur für andere, noch nicht für mich. Seitdem hat allmählig mein Selbstbewusstseyn sich entwickelt, und ich habe in mir gewisse Fähigkeiten und Anlagen, Bedürfnisse und natürliche Begierden gefunden. — Ich bin ein bestimmtes Wesen, das zu irgend einer Zeit entstanden ist.

Ich bin nicht durch mich selbst entstanden. Es wäre die höchste Ungereimtheit anzunehmen, dass ich gewesen sey, ehe ich war, um mich selbst zum Daseyn zu bringen. Ich bin durch eine andere Kraft ausser mir wirklich worden. Und durch welche wohl, als durch die allgemeine Naturkraft, da ich ja ein Theil der Natur bin? Die Zeit meines Entstehens, und die Eigenschaften, mit denen ich entstand, waren durch diese allgemeine Naturkraft bestimmt; und alle die Gestalten, unter denen sich diese mir angeborenen Grundeigenschaften seitdem geäussert haben, und äussern werden, so lange ich seyn werde, sind durch dieselbe Naturkraft bestimmt. Es war unmöglich, dass statt meiner ein anderer entstände; es ist unmöglich, dass dieser nunmehr Entstandene in irgend einem Momente seines Daseyns anders sey, als er ist und seyn wird.

Dass meine Zustände nun eben von Bewusstseyn begleitet werden, und einige derselben, — Gedanken, Entschliessungen und dergleichen — sogar nichts anderes zu seyn scheinen, als Bestimmungen eines blossen Bewusstseyns: darf mich in meinen Folgerungen nicht irre machen. Es ist die Naturbe-

stimmung der Pflanze, sich regelmässig auszubilden, die des Thieres, sich zweckmässig zu bewegen, die des Menschen, zu denken. Warum sollte ich Anstand nehmen, das letzte ebenso für die Aeusserung einer ursprünglichen Naturkraft anzuerkennen, als das erste und zweite? Nichts, als das Erstaunen, könnte mich daran verhindern; indem das Denken allerdings eine weit höhere und künstlichere Naturwirkung ist, als die Bildung der Pflanzen, oder die eigenthümliche Bewegung der Thiere; aber wie könnte ich jenem Affecte Einfluss verstatten auf eine ruhige Untersuchung? Erklären kann ich freilich nicht, wie die Naturkraft den Gedanken hervorbringe; aber kann ich denn besser erklären, wie sie die Bildung einer Pflanze, die Bewegung eines Thieres hervorbringe? Aus blosser Zusammensetzung der Materie das Denken abzuleiten, — auf dieses verkehrte Unternehmen werde ich freilich nicht verfallen; könnte ich denn daraus auch nur die Bildung des einfachsten Mooses erklären? — Jene ursprünglichen Naturkräfte sollen überhaupt nicht erklärt werden, noch können sie erklärt werden; denn sie selbst sind es, aus denen alles Erklärbare zu erklären ist. Das Denken ist nun einmal, es ist schlechthin, so wie die Bildungskraft der Natur nun einmal ist, und schlechthin ist. Es ist in der Natur; denn das Denkende entsteht und entwickelt sich nach Naturgesetzen: es ist sonach durch die Natur. Es giebt eine ursprüngliche Denkkraft in der Natur, wie es eine ursprüngliche Bildungskraft giebt.

Diese ursprüngliche Denkkraft des Universums schreitet fort, und entwickelt sich in allen möglichen Bestimmungen, deren sie fähig ist, so wie die übrigen ursprünglichen Naturkräfte fortschreiten, und alle mögliche Gestalten annehmen. Ich bin eine besondere Bestimmung der bildenden Kraft, wie die Pflanze; eine besondere Bestimmung der eigenthümlichen Bewegungskraft, wie das Thier; und überdies noch eine Bestimmung der Denkkraft: und die Vereinigung dieser drei Grundkräfte zu Einer Kraft, zu Einer harmonischen Entwickelung, macht das unterscheidende Kennzeichen meiner Gattung

aus; so wie es die Unterscheidung der Pflanzengattung ausmacht, lediglich Bestimmung der bildenden Kraft zu seyn.

Gestalt, eigenthümliche Bewegung, Gedanke in mir hängen nicht etwa voneinander ab, und folgen auseinander: so dass ich meine, und mit ihr die mich umgebenden Gestalten und Bewegungen so dächte, weil sie so sind; oder dass umgekehrt sie so würden, weil ich sie so dächte, sondern sie sind allzumal und unmittelbar die harmonirenden Entwickelungen einer und ebenderselben Kraft, deren Aeusserung nothwendig zu einem mit sich innig zusammenstimmenden Wesen meiner Gattung wird, und die man menschenbildende Kraft nennen könnte. Es entsteht in mir ein Gedanke schlechthin, und ebenso schlechthin die ihm entsprechende Gestalt, und ebenso schlechthin die beiden entsprechende Bewegung. Ich bin nicht, was ich bin, weil ich es denke oder will; noch denke oder will ich es, weil ich es bin, sondern ich bin und denke, — beides schlechthin; beides aber stimmt aus einem höheren Grunde zusammen.

So gewiss jene ursprünglichen Naturkräfte etwas für sich sind, und ihre eigenen inneren Gesetze und Zwecke haben, so gewiss müssen die einmal zur Wirklichkeit gekommenen Aeusserungen derselben, falls nur die Kraft sich selbst überlassen bleibt, und nicht durch eine fremde ihr überlegene unterdrückt wird, eine Zeitlang dauern, und einen gewissen Umfang von Verwandlungen beschreiben. Was in demselben Augenblicke verschwindet, da es entstand, ist gewiss nicht Aeusserung einer Grundkraft, sondern nur Folge von der Zusammenwirkung mehrerer Kräfte. Die Pflanze, eine besondere Bestimmung der bildenden Naturkraft, geht sich selbst überlassen von ihrem ersten Entkeimen bis zur Reife des Saamens. Der Mensch, eine besondere Bestimmung aller Naturkräfte in ihrer Vereinigung, geht sich selbst überlassen von der Geburt fort zum Tode vor Alter. Daher die Lebensdauer der Pflanze, wie des Menschen, und die verschiedenen Bestimmungen dieses ihres Lebens.

Diese Gestalt, diese eigenthümliche Bewegung, dieses Denken, in Harmonie mit einander, — diese Fortdauer aller jener

wesentlichen Eigenschaften unter mancherlei ausserwesentlichen Verwandlungen, kommen mir zu, inwiefern ich ein Wesen meiner Gattung bin. — Aber die menschenbildende Naturkraft hat sich schon dargestellt, ehe ich entstand, unter mancherlei äusseren Bedingungen und Umständen. Diese äusseren Umstände sind es, welche die besondere Weise ihrer gegenwärtigen Wirksamkeit bestimmen, in denen sonach der Grund liegt, dass gerade ein solches Individuum meiner Gattung wirklich wird. Dieselben Umstände können nie zurückkehren, weil dann das Natur-Ganze selbst zurückkehren, und zwei Naturen statt Einer entstehen würden: es können daher diejenigen Individuen nie wieder wirklich werden, die es schon einmal waren. — Ferner, die menschenbildende Naturkraft stellt sich dar in derselben Zeit, da auch ich bin, unter allen in dieser Zeit möglichen Umständen. Keine Vereinigung solcher Umstände ist derjenigen vollkommen gleich, durch welche *ich* wirklich wurde, wenn nicht das Ganze sich in zwei vollkommen gleiche, und untereinander nicht zusammenhängende Welten theilen soll. Es können zu derselben Zeit nicht zwei vollkommen gleiche Individuen wirklich seyn. Dadurch ist denn bestimmt, was ich, *ich, diese bestimmte Person,* seyn musste; und das Gesetz, nach welchem ich der wurde, der ich bin, ist im Allgemeinen gefunden. Ich bin dasjenige, was die menschenbildende Kraft, — nachdem sie gewesen ist, was sie war — nachdem sie noch ausser mir ist, was sie ist, — nachdem sie in diesem bestimmten Verhältnisse zu anderen ihr widerstreitenden Naturkräften sich befindet — werden *konnte;* und, weil in ihr selbst kein Grund liegen kann, sich zu beschränken, da sie es konnte, nothwendig werden *musste.* Ich bin, der ich bin, weil in diesem Zusammenhange des Naturganzen nur ein solcher und schlechthin kein anderer möglich war; und ein Geist, der das Innere der Natur vollkommen übersähe, würde aus der Erkenntniss eines einzigen Menschen bestimmt angeben können, welche Menschen von jeher gewesen, und welche zu jeder Zeit seyn würden; in Einer Person würde er *alle* wirkliche Personen erkennen. Dieser mein Zusammenhang mit dem Naturganzen ist es denn, der da bestimmt, alles

was ich war, was ich bin, und was ich seyn werde: und derselbe Geist würde aus jedem möglichen Momente meines Daseyns unfehlbar folgern können, was ich vor demselben gewesen sey, und was ich nach demselben seyn werde. Alles was ich je bin und werde, bin ich und werde ich schlechthin nothwendig, und es ist unmöglich, dass ich etwas anderes sey.

Zwar bin ich meiner selbst, als eines selbstständigen und in mehreren Begebenheiten meines Lebens freien Wesens, mir innigst bewusst; aber dieses Bewusstseyn lässt aus den aufgestellten Grundsätzen sich sehr wohl erklären, und mit den soeben gezogenen Folgerungen sich vollkommen vereinigen. Mein unmittelbares Bewusstseyn, die eigentliche Wahrnehmung, geht nicht *über mich selbst* und meine Bestimmungen hinaus, ich weiss unmittelbar nur von mir selbst; was ich darüber hinaus zu wissen vermag, weiss ich nur durch *Folgerung,* — auf die Weise, wie ich soeben auf ursprüngliche Naturkräfte geschlossen habe, die doch keinesweges in den Umkreis meiner Wahrnehmungen fallen. *Ich* aber, das, was ich mein Ich, meine Person nenne, bin nicht die menschenbildende Naturkraft selbst, sondern nur eine ihrer Aeusserungen: und nur dieser Aeusserung bin ich mir, *als meines Selbst,* bewusst, nicht jener Kraft, auf welche ich nur durch die Nothwendigkeit mich selbst zu erklären schliesse. Diese Aeusserung aber ist, ihrem wirklichen Seyn nach, allerdings etwas aus einer ursprünglichen und selbstständigen Kraft hervorgehendes, und muss im Bewusstseyn als solches gefunden werden. Deswegen finde ich mich überhaupt als ein *selbstständiges* Wesen. — Aus eben diesem Grunde erscheine ich mir als *frei* in einzelnen Begebenheiten meines Lebens, wenn diese Begebenheiten Aeusserungen der selbstständigen Kraft sind, die mir für mein Individuum zu Theil geworden; als *zurückgehalten und eingeschränkt,* wenn durch eine Verkettung äusserer Umstände, die in der Zeit entstehen, nicht aber in der ursprünglichen Beschränkung meines Individuums liegen, ich nicht einmal das

kann, was ich meiner individuellen Kraft nach wohl könnte; als *gezwungen,* wenn diese individuelle Kraft durch die Uebermacht anderer ihr entgegengesetzten, sogar ihrem eigenen Gesetze zuwider, sich zu äussern genöthigt wird.

Gieb einem Baume Bewusstseyn, und lass ihn ungehindert wachsen, seine Zweige verbreiten, die seiner Gattung eigenthümlichen Blätter, Knospen, Blüthen, Früchte hervorbringen. Er wird sich wahrhaftig nicht dadurch beschränkt finden, dass er nun gerade ein Baum ist, und gerade von dieser Gattung, und gerade dieser Einzelne in dieser Gattung; er wird sich frei finden, weil er in allen jenen Aeusserungen nichts thut, als was seine Natur fordert; er wird nichts anderes thun wollen, weil er nur wollen kann, was diese fordert. Aber lass sein Wachsthum durch ungünstige Witterung, durch Mangel an Nahrung, oder durch andere Ursachen zurückgehalten werden: er wird sich begrenzt und gehindert fühlen, weil ein Trieb, der wirklich in seiner Natur liegt, nicht befriedigt wird. Binde seine frei umherstrebenden Aeste an ein Geländer, nöthige ihm durch Einpfropfung fremde Zweige auf: er wird sich zu einem Handeln gezwungen fühlen; seine Aeste wachsen allerdings fort, aber nicht nach der Richtung, die die sich selbst überlassene Kraft genommen haben würde; er bringt allerdings Früchte, aber nicht die, die seine ursprüngliche Natur forderte. — Im *unmittelbaren Selbstbewusstseyn* erscheine ich mir als frei; durch *Nachdenken* über die ganze Natur finde ich, dass Freiheit schlechterdings unmöglich ist: das erstere muss dem letzteren untergeordnet werden, denn es ist selbst durch das letztere sogar zu erklären.

Welche hohe Befriedigung gewährt dieses Lehrgebäude meinem Verstande! Welche Ordnung, welcher feste Zusammenhang, welche leichte Uebersicht kommt dadurch in das Ganze meiner Erkenntnisse! Das Bewusstseyn ist hier nicht mehr jener Fremdling in der Natur, dessen Zusammenhang mit einem Seyn so unbegreiflich ist; es ist einheimisch in derselben, und selbst eine ihrer nothwendigen Bestimmungen. Die

Natur erhebt sich allmählig in der bestimmten Stufenfolge ihrer Erzeugungen. In der rohen Materie ist sie ein einfaches Seyn; in der organisirten geht sie in sich selbst zurück, um auf sich innerlich zu wirken, in der Pflanze, sich zu gestalten, im Thiere, sich zu bewegen; im Menschen, als ihrem höchsten Meisterstücke, kehrt sie in sich zurück, um sich selbst anzuschauen und zu betrachten: sie verdoppelt sich gleichsam in ihm und wird aus einem blossen Seyn, Seyn und Bewusstseyn in Vereinigung.

Wie ich *von meinem eigenen Seyn,* und den Bestimmungen desselben wissen müsse, ist in diesem Zusammenhange leicht zu erklären. Mein Seyn und mein Wissen hat denselben gemeinschaftlichen Grund: meine Natur überhaupt. Es ist kein Seyn in mir, das nicht eben darum, weil es *mein* Seyn ist, zugleich von sich wisse. — Ebenso begreiflich wird das Bewusstseyn *der körperlichen Gegenstände ausser mir.* Die Kräfte, aus deren Aeusserung meine Persönlichkeit besteht, die bildende, die sich selbst bewegende, die denkende Kraft in mir, sind nicht diese Kräfte in der Natur überhaupt, sondern nur ein bestimmter Theil derselben; und dass sie nur dieser Theil sind, kommt daher, weil ausser mir noch so und so viel anderes Seyn stattfindet. Aus dem ersten lässt sich das letztere *berechnen,* aus der Beschränkung das Beschränkende. Weil ich dieses oder jenes, das doch in den Zusammenhang des gesammten Seyns gehört, nicht bin, darum muss dasselbe ausser mir seyn; so folgert und berechnet die denkende Natur in mir. Meiner Beschränkung bin ich mir unmittelbar bewusst, weil sie ja zu mir selbst gehört, und nur durch sie ich überhaupt da bin; das Bewusstseyn des Beschränkenden, dessen, was ich nicht selbst bin, ist durch das erstere vermittelt, und fliesst aus ihm. —

Weg also mit jenen vorgegebenen Einflüssen und Einwirkungen der äusseren Dinge auf mich, durch die sie mir eine Erkenntniss von sich einströmen sollen, die in ihnen selbst nicht ist, und von ihnen nicht ausströmen kann. Der Grund, warum ich etwas ausser mir annehme, liegt nicht ausser mir, sondern in mir selbst, in der Beschränktheit meiner eigenen

Person; vermittelst dieser Beschränktheit geht die denkende Natur in mir — heraus aus sich selbst, und erhält eine Uebersicht ihrer selbst im Ganzen; jedoch in jedem Individuum aus einem eigenen Gesichtspuncte. —

Auf dieselbe Weise entsteht mir der Begriff *von denkenden Wesen meines Gleichen.* Ich, oder die denkende Natur in mir, denkt Gedanken, die aus ihr selbst, als individueller Naturbestimmung, sich entwickelt haben sollen, andere, die sich nicht aus ihr selbst entwickelt haben sollen. Und so ist es dann in der That. Die ersteren sind allerdings mein eigenthümlicher, individueller Beitrag zu dem Umfange des allgemeinen Denkens in der Natur; die letzteren sind aus den ersteren nur gefolgert, als solche, welche in diesem Umfange allerdings auch stattfinden müssen, aber da sie nur gefolgert sind, nicht in mir, sondern in anderen denkenden Wesen: und von hieraus *schliesse* ich erst auf denkende Wesen ausser mir. — Kurz: die Natur wird in mir ihrer selbst im Ganzen sich bewusst; aber nur so, dass sie von dem individuellen Bewusstseyn meiner anhebe, und von ihm aus fortgehe zum Bewusstseyn des allgemeinen Seyns, durch Erklärung nach dem Satze des Grundes: das heisst, dass sie die Bedingungen denke, unter denen allein eine solche Gestalt, solche Bewegung, ein solches Denken, aus welchen meine Person besteht, möglich wurde. Der Satz des Grundes ist der Punct des Ueberganges von dem Besonderen, das sie selbst ist, zu dem Allgemeinen, das ausser ihr ist; das unterscheidende Kennzeichen beider Arten der Erkenntniss ist dies, dass die erste — unmittelbare Anschauung, die letzte — Folgerung ist.

In jedem Individuum erblickt die Natur sich selbst aus einem besonderen Gesichtspuncte. Ich nenne mich *ich,* und dich *du;* du nennest *dich* ich, und *mich* du; ich liege für dich ausser dir, wie du für mich ausser mir liegst. Ich begreife ausser mir zuerst, was mich zunächst begrenzt; du was dich zunächst begrenzt: von diesem Puncte aus gehen wir durch seine nächsten Glieder hindurch weiter, — aber wir beschreiben sehr verschiedene Reihen, die sich wohl hier und da durchschneiden, aber nirgends nach derselben Richtung neben einander fortlaufen. — Es werden alle möglichen Individuen, so-

nach auch alle möglichen Gesichtspuncte des Bewusstseyns wirklich. Dieses Bewusstseyn aller Individuen zusammengenommen macht das vollendete Bewusstseyn des Universums von sich selbst aus: und es giebt kein anderes, denn nur im Individuum ist vollendete Bestimmtheit und Wirklichkeit.

Die Aussage des Bewusstseyns eines jeden Individuums ist untrüglich, wenn es nur wirklich das bis jetzt beschriebene Bewusstseyn ist; denn dieses Bewusstseyn entwickelt sich aus dem ganzen gesetzmässigen Laufe der Natur; aber die Natur kann nicht sich selbst widersprechen. Ist irgendwo irgend eine Vorstellung, so muss es wohl auch ein derselben entsprechendes Seyn geben, denn die Vorstellungen werden nur mit der Erzeugung des ihnen entsprechenden Seyns zugleich erzeugt. — Jedem Individuum ist sein besonderes Bewusstseyn durchaus bestimmt, denn dasselbe geht aus seiner Natur hervor: keiner kann andere Erkenntnisse, und einen anderen Grad ihrer Lebhaftigkeit haben, als er wirklich hat. Der *Inhalt* seiner Erkenntnisse wird bestimmt durch den Standpunct, welchen er im Universum einnimmt; die *Deutlichkeit und Lebhaftigkeit* derselben durch die höhere oder geringere Wirksamkeit, welche die Kraft der Menschheit in seiner Person zu äussern vermag. Gieb der Natur eine einzige Bestimmung einer Person, scheine sie so geringfügig als sie wolle, sey es der Lauf eines einzigen Muskels, die Biegung eines Haares, und sie sagt dir, wenn sie ein allgemeines Bewusstseyn hätte, und dir antworten könnte, alle Gedanken, welche diese Person, die ganze Zeit ihres Bewusstseyns hindurch denken wird.

Ebenso begreiflich wird in diesem Lehrgebäude die bekannte Erscheinung in unserem Bewusstseyn, die wir *Willen* nennen. Ein Wollen ist das unmittelbare Bewusstseyn der Wirksamkeit einer unserer inneren Naturkräfte. Das unmittelbare Bewusstseyn eines Strebens dieser Kräfte, das noch nicht Wirksamkeit ist, weil es durch gegenstrebende Kräfte gehemmt wird, ist im Bewusstseyn Neigung, oder Begierde; der Kampf der streitenden Kräfte, Unentschlossenheit; der Sieg der einen, Willens-Entschluss. Ist die strebende Kraft bloss diejenige, die uns mit der Pflanze, oder dem Thiere gemein ist; so ist in un-

serem inneren Wesen schon eine Trennung und Herabsetzung erfolgt, das Begehren ist unserem Range in der Reihe der Dinge nicht gemäss, sondern unter demselben, und kann nach einem gewissen Sprachgebrauche sehr wohl ein niederes genannt werden. Ist jenes Strebende die ganze ungetheilte Kraft der Menschheit; so ist das Begehren unserer Natur gemäss, und kann ein höheres genannt werden. Das Streben der letzteren überhaupt gedacht, lässt sich füglich ein *sittliches* Gesetz nennen. Eine Wirksamkeit der letzteren ist ein tugendhafter Wille, und die daraus erfolgende Handlung Tugend. Ein Sieg der ersteren ohne Harmonie mit der letzteren ist Untugend; ein Sieg derselben über die letztere und gegen ihren Widerstreit ist Laster.

Die Kraft, welche jedesmal siegt, siegt nothwendig; ihr Uebergewicht ist durch den Zusammenhang des Universums bestimmt; sonach ist durch denselben Zusammenhang auch die Tugend, die Untugend und das Laster jedes Individuums unwiderruflich bestimmt. Gieb der Natur nochmals den Lauf eines Muskels, die Biegung eines Haares an einem bestimmten Individuum, und sie wird dir, wenn sie im Ganzen denken und dir antworten könnte, daraus alle gute Thaten und alle Unthaten seines Lebens von Anbeginn bis an sein Ende angeben. Aber darum hört die Tugend nicht auf Tugend, und das Laster Laster zu seyn. Der Tugendhafte ist eine edle, der Lasterhafte eine unedle und verwerfliche, jedoch aus dem Zusammenhange des Universums nothwendig erfolgende Natur.

Es giebt *Reue,* und sie ist das Bewusstseyn des fortdauernden Strebens der Menschheit in mir, auch nachdem dasselbe besiegt worden, verbunden mit dem unangenehmen Gefühle, dass es besiegt worden; ein beunruhigendes, aber doch köstliches Unterpfand unserer edleren Natur. Aus diesem Bewusstseyn unseres Grundtriebes entsteht auch das *Gewissen,* und die grössere oder geringere Schärfe und Reizbarkeit bis zu dem absoluten Mangel desselben bei verschiedenen Individuen. Der Unedlere ist der Reue nicht fähig, weil die Menschheit in ihm auch nicht einmal soviel Kraft hat, um niedere Triebe zu bestreiten. Belohnung und Strafe sind die natürlichen Folgen der Tugend und des Lasters zur Hervorbringung neuer Tugend

und neuen Lasters. Durch häufige bedeutende Siege nemlich wird unsere eigenthümliche Kraft ausgebreitet und verstärkt; durch Mangel an aller Wirksamkeit oder durch häufige Niederlagen wird sie immer schwächer. — Nur die Begriffe: Verschuldung und Zurechnung haben keinen Sinn, ausser den für das äussere Recht. Verschuldet hat sich derjenige, und ihm wird sein Vergehen zugerechnet, der die Gesellschaft nöthigt, künstliche äussere Kräfte anzuwenden, um die Wirksamkeit seiner der allgemeinen Sicherheit nachtheiligen Triebe zu verhindern.

Meine Untersuchung ist geschlossen, und meine Wissbegier befriedigt. Ich weiss, was ich überhaupt bin, und worin das Wesen meiner Gattung besteht. Ich bin eine durch das Universum bestimmte Aeusserung einer durch sich selbst bestimmten Naturkraft. Meine besonderen persönlichen Bestimmungen *vermittelst ihrer Gründe* einzusehen, ist unmöglich, denn ich kann in das Innere der Natur nicht eindringen. Aber ich werde mir derselben *unmittelbar* bewusst. Ich weiss ja wohl, was ich in dem gegenwärtigen Momente bin, ich kann mich grösstentheils erinnern, was ich ehemals war, und ich werde ja erfahren, was ich seyn werde, dann, wenn ich es seyn werde.

Von dieser Entdeckung Gebrauch für mein Handeln zu machen, kann mir nicht einfallen, denn ich handle ja überhaupt nicht, sondern in mir handelt die Natur; mich zu etwas anderem zu machen, als wozu ich durch die Natur bestimmt bin, dies kann ich mir nicht vornehmen wollen, denn ich mache mich gar nicht, sondern die Natur macht mich selbst und alles was ich werde. Ich kann bereuen, und mich freuen, und gute Vorsätze fassen; — ohnerachtet ich der Strenge nach auch dies nicht einmal kann, sondern alles mir von selbst kommt, wenn es mir zu kommen bestimmt ist; — aber ich kann ganz sicher durch alle Reue, und durch alle Vorsätze nicht das geringste an dem ändern, was ich nun einmal werden muss. Ich stehe unter der unerbittlichen Gewalt der strengen Nothwendigkeit;

bestimmt sie mich zu einem Thoren und Lasterhaften, so werde ich ohne Zweifel ein Thor und ein Lasterhafter werden; bestimmt sie mich zu einem Weisen und Guten, so werde ich ohne Zweifel ein Weiser und Guter werden. Es ist nicht ihre Schuld noch Verdienst, noch das meinige. Sie steht unter ihren eigenen Gesetzen, ich unter den ihrigen: es wird, nachdem ich dies einsehe, das Beruhigendste seyn, auch meine Wünsche ihr zu unterwerfen, da ja mein Seyn ihr völlig unterworfen ist.

O, diese widerstrebenden Wünsche! Denn warum sollte ich mir länger die Wehmuth, den Abscheu, das Entsetzen verhehlen, welche, so wie ich einsah, wie die Untersuchung endigen werde, mein Inneres ergriffen? Ich hatte es mir heilig versprochen, dass die Neigung keinen Einfluss auf die Richtung meines Nachdenkens haben sollte; und ich habe ihr in der That mit Bewusstseyn keinen verstattet. Aber darf ich es mir darum am Ende nicht gestehen, dass dieser Ausgang meinen tiefsten innersten Ahndungen, Wünschen, Forderungen widerspreche? Und wie kann ich, trotz der Richtigkeit und der schneidenden Schärfe der Beweise, die mir in dieser Ueberlegung zu seyn scheint, an eine Erklärung meines Daseyns glauben, die der innigsten Wurzel meines Daseyns, die dem Zwecke, um dessen willen ich allein seyn mag, und ohne welchen ich mein Daseyn verwünsche, so entscheidend widerstreitet?

Warum muss mein Herz trauern und zerrissen werden von dem, was meinen Verstand so vollkommen beruhigt? Da nichts in der Natur sich widerspricht, ist nur der Mensch ein widersprechendes Wesen? — Oder, vielleicht nicht der Mensch, sondern nur ich und diejenigen, welche mir gleichen? Hätte ich vielleicht hingehen sollen in dem freundlichen Wahne, der mich umgab, mich in dem Umfange des unmittelbaren Bewusstseyns meines Seyns erhalten, und die Frage nach den Gründen desselben, deren Beantwortung mich jetzt elend macht, nie erheben sollen? Aber wenn diese Beantwortung recht hat,

so *musste* ich jene Frage erheben; *ich* erhob sie nicht, sondern die denkende Natur in mir erhob sie. — Ich war zum Elende bestimmt, und ich beweine vergebens die verlorene Unschuld meines Geistes, welche nie zurückkehren kann.

Aber Muth gefasst! Verlasse mich alles andere, wenn nur dieser mich nicht verlässt. — *Um der blossen Neigung willen*, und liege sie noch so tief in meinem Inneren, und erscheine sie noch so heilig, kann ich freilich nicht aufgeben, was aus unwidersprechlichen Gründen folgt; aber vielleicht habe ich *in der Untersuchung* geirrt, vielleicht habe ich die Quellen, aus denen sie geführt werden musste, nur halb aufgefasst und einseitig angesehen. Ich sollte die Untersuchung von dem entgegengesetzten Ende aus wiederholen; damit ich nur einen Anfangspunct für sie habe. — Was ist es denn doch, das in jener Entscheidung mich so gewaltig zurückstösst und beleidigt? Was ist es, das ich statt derselben gefunden zu haben wünschte? Mache ich mir nur vor allen Dingen jene Neigung recht klar, auf welche ich mich berufe!

Dass ich bestimmt seyn sollte, ein Weiser und Guter, oder ein Thor und Lasterhafter, zu seyn, dass ich an dieser Bestimmung nichts ändern, von dem ersteren kein Verdienst, und an dem letzteren keine Schuld haben sollte, — dies war es, was mich mit Abscheu und Entsetzen erfüllte. Jener Grund meines Seyns, und der Bestimmungen meines Seyns *ausser mir selbst*, dessen Aeusserung wiederum durch andere Gründe *ausser ihm* bestimmt wurde, — er war es, der mich so heftig zurückstiess. Jene Freiheit, die gar nicht *meine eigene*, sondern die *einer fremden Kraft* ausser mir, und selbst an dieser nur eine *bedingte*, nur eine halbe Freiheit war, — sie war es, die mir nicht genügte. *Ich selbst*, dasjenige, dessen ich mir als meiner selbst, als meiner Person bewusst bin, und welches in jenem Lehrgebäude als blosse Aeusserung eines höheren erscheint, — ich selbst will selbstständig, — nicht an einem anderen, und durch ein anderes, sondern für mich selbst Etwas seyn; und will, als solches, selbst der letzte Grund meiner Be-

stimmungen seyn. Den Rang, welchen in jenem Lehrgebäude jede ursprüngliche Naturkraft einnimmt, will ich selbst einnehmen; nur mit dem Unterschiede, dass die Weise meiner Aeusserungen nicht durch fremde Kräfte bestimmt sey. Ich will eine innere eigenthümliche Kraft haben, mich auf unendlich mannigfaltige Weise zu äussern, ebenso wie jene Naturkräfte: und die sich nun gerade so äussere, wie sie sich äussert, schlechthin aus keinem anderen Grunde, als weil sie sich so äussert; nicht aber, wie jene Naturkräfte, weil es gerade unter diesen äusseren Bedingungen geschieht.

Welches soll nun diesem meinem Wunsche zufolge der eigentliche Sitz und Mittelpunct jener eigenthümlichen Kraft des Ich seyn? Offenbar nicht mein Körper: den ich, wenigstens seinem Seyn nach, wenn auch nicht nach seinen weiteren Bestimmungen, für eine Aeusserung der Naturkräfte gern gelten lasse; auch nicht meine sinnlichen Neigungen, die ich für eine Beziehung dieser Kräfte auf mein Bewusstseyn halte: — sonach mein Denken und Wollen. Ich will nach einem frei entworfenen Zweckbegriffe mit Freiheit wollen, und dieser Wille, als schlechthin letzter, durch keinen möglichen höheren bestimmter Grund soll zunächst meinen Körper, und vermittelst desselben die mich umgebende Welt bewegen und bilden. Meine thätige Naturkraft soll nur unter der Botmässigkeit des Willens stehen, und schlechthin durch nichts anderes in Bewegung zu setzen seyn, ausser durch ihn. — *So* soll es sich verhalten: — es soll ein Bestes geben nach geistigen Gesetzen; dieses mit Freiheit zu suchen, bis ich es finde, es dafür zu erkennen, wenn ich es gefunden habe, soll ich das Vermögen haben, und es soll meine Schuld seyn, wenn ich es nicht gefunden. Dieses Beste soll ich wollen können, schlechthin weil ich es will; und wenn ich statt desselben etwas Anderes will, soll ich die Schuld haben. Aus diesem Willen soll meine Handlung erfolgen, und ohne ihn soll überhaupt durch mich keine Handlung erfolgen, indem es gar keine mögliche andere Kraft meiner Handlungen geben soll, als meinen Willen. Erst jetzt soll meine durch den Willen bestimmte, und in seiner Botmässigkeit stehende Kraft in die Natur eingreifen. Ich will der

Herr der Natur seyn, und sie soll mein Diener seyn; ich will einen meiner Kraft gemässen Einfluss auf sie haben, sie aber soll keinen haben auf mich.

Dies ist der Inhalt meiner Wünsche und Forderungen. Völlig gegen diese hat eine Untersuchung gesprochen, die meinen Verstand befriedigt. Wenn ich der ersten zufolge unabhängig seyn soll von der Natur, und überhaupt von irgend einem Gesetze, das ich mir nicht selbst gebe, so bin ich nach der zweiten ein durchaus bestimmtes Glied in der Kette der Natur. Ob nun eine solche Freiheit, wie ich sie wünsche, auch nur denkbar ist, und wenn sie es seyn sollte, ob nicht in einem durchgeführten und vollständigen Nachdenken selbst Gründe liegen, die mich nöthigen, dieselbe als *wirklich* anzunehmen, und mir sie zuzuschreiben, — wodurch sonach der Ausgang der vorigen Untersuchung widerlegt würde, davon ist die Frage.

Ich will frei seyn, auf die angegebene Weise, heisst: ich selbst will mich machen zu dem, was ich seyn werde. Ich müsste sonach, — dies ist das höchstbefremdende, und dem ersten Anscheine nach völlig widersinnige, was in diesem Begriffe liegt, — ich müsste, was ich werden soll, in gewisser Rücksicht schon seyn, ehe ich es bin, um mich dazu auch nur machen zu können; ich müsste eine doppelte Art des Seyns haben, von denen das erste den Grund einer Bestimmung des zweiten enthielte. Beobachte ich nun hierüber mein unmittelbares Selbstbewusstseyn im Wollen, so finde ich folgendes. Ich habe die Kenntniss mannigfaltiger Handelsmöglichkeiten, unter denen allen, wie es mir scheint, ich auswählen kann, welche ich will. Ich durchlaufe den Umkreis derselben, erweitere ihn, kläre mir das einzelne auf, vergleiche es gegeneinander, und wäge ab. Ich wähle endlich eins unter allen, bestimme darnach meinen Willen, und es erfolgt aus dem Willensentschlusse eine demselben gemässe Handlung. Hier bin ich nun allerdings im blossen Denken meines Zweckes *vorher*, was ich hernach, und zufolge dieses Denkens, durch Wollen und Handeln *wirklich* bin; ich bin vorher als Denkendes, was

ich kraft des Denkens späterhin als Handelndes bin. Ich mache mich selbst: mein Seyn durch mein Denken; mein Denken schlechthin durch das Denken. — Man kann auch dem bestimmten Zustande einer Aeusserung der blossen Naturkraft, als etwa einer Pflanze, einen Zustand der Unbestimmtheit vorausdenken, in welchem ein reichhaltiges Mannigfaltiges von Bestimmungen gegeben ist, die sie, sich selbst überlassen, annehmen könnte. Dieses mannigfaltige Mögliche ist nun allerdings *in ihr,* in ihrer eigenthümlichen Kraft gegründet; aber es nicht *für sie,* weil sie der Begriffe nicht fähig ist, sie kann nicht wählen, sie kann nicht durch sich selbst der Unbestimmtheit ein Ende machen; äussere Bestimmungs-Gründe müssen es seyn, welche sie auf das Eine von allen möglichen einschränken, worauf sie selbst sich nicht einschränken kann. In ihr kann ihre Bestimmung nicht vor ihrer Bestimmung vorher stattfinden, denn sie hat nur Eine Weise bestimmt zu seyn, — die ihrem wirklichen Seyn nach. Daher kam es auch wohl, dass ich mich oben genöthigt fand, zu behaupten, dass die Aeusserung jeder Kraft ihre vollendete Bestimmung von aussen erhalten müsse. Ich dachte ohne Zweifel nur an solche Kräfte, die sich lediglich durch ein Seyn äussern, aber des Bewusstseyns unfähig sind. Von ihnen gilt denn auch die obige Behauptung ohne die mindeste Einschränkung; bei Intelligenzen findet der Grund dieser Behauptung nicht statt, und es scheint sonach übereilt, auch über diese sie auszudehnen.

Freiheit, wie sie oben gefordert wurde, ist nur in Intelligenzen denkbar, in ihnen aber ist sie es ohne Zweifel. Auch unter dieser Voraussetzung, ist der Mensch sowohl, als die Natur vollkommen begreiflich. Mein Leib, und mein Vermögen in der Sinnen-Welt zu wirken, ist ebenso, wie in dem obigen Systeme, Aeusserung beschränkter Naturkräfte; und meine natürlichen Neigungen sind die Beziehungen dieser Aeusserung auf mein Bewusstseyn. Die blosse Erkenntniss dessen, was ohne mein Zuthun da ist, entsteht unter dieser Voraussetzung einer Freiheit gerade so, wie in jenem Systeme; und bis auf diesen Punct kommen beide überein. Nach jenem aber, — und hier hebt der Widerstreit beider Lehrgebäude an — nach je-

nem bleibt das Vermögen meiner sinnlichen Wirksamkeit unter der Botmässigkeit der Natur, wird fortdauernd durch dieselbe Kraft in Bewegung gesetzt, die es auch hervorbrachte, und der Gedanke hat dabei überall nur das Zusehen; nach dem gegenwärtigen fällt dieses Vermögen, nachdem es nur einmal vorhanden ist, unter die Botmässigkeit einer über alle Natur erhabenen, und von den Gesetzen derselben gänzlich befreiten Kraft, der Kraft der Zweckbegriffe, und des Willens. Der Gedanke hat nicht mehr bloss das Zusehen, sondern von ihm geht die Wirkung selbst aus. Dort sind es äussere, mir unsichtbare Kräfte, die meiner Unentschlossenheit ein Ende machen, und meine Wirksamkeit, so wie das unmittelbare Bewusstseyn derselben, meinen Willen, auf Einen Punct beschränken; ebenso wie die durch sich selbst unbestimmte Wirksamkeit der Pflanze beschränkt wird: hier bin Ich es selbst, unabhängig und frei vom Einflusse aller äusseren Kräfte, der seiner Unentschlossenheit ein Ende macht, und durch die frei in sich hervorgebrachte Erkenntniss des Besten sich bestimmt.

Welche von beiden Meinungen soll ich ergreifen? Bin ich frei und selbstständig, oder bin ich nichts an mir selbst, und lediglich Erscheinung einer fremden Kraft? Es ist mir soeben klar geworden, dass keine von beiden Behauptungen hinlänglich begründet ist. Für die erste spricht nichts als ihre blosse Denkbarkeit; für die letzte dehne ich einen an sich und in seinem Gebiete ganz wahren Satz weiter aus, als sein eigentlicher Grund reicht. Ist die Intelligenz blosse Natur-Aeusserung, so thue ich ganz Recht daran, jenen Satz auch über sie auszudehnen: aber, ob sie es sey, davon ist eben die Frage; und diese soll durch Folgerung aus anderen Sätzen beantwortet, nicht aber eine einseitige Antwort schon beim Anfange der Untersuchung vorausgesetzt, und aus dieser wieder abgeleitet werden, was ich selbst erst in sie hineinlegte. Kurz, aus Gründen zu erweisen, ist keine von den beiden Meinungen.

Ebensowenig entscheidet in dieser Sache das unmittelbare Bewusstseyn. Weder der äusseren Kräfte, die in dem Systeme

der allgemeinen Nothwendigkeit mich bestimmen, noch meiner eigenen Kraft, durch welche in dem der Freiheit ich mich selbst bestimme, kann ich mir je bewusst werden. Welche von beiden Meinungen ich sonach ergreifen möge, ergreife ich sie immer schlechthin darum, weil ich sie nun einmal ergreife.

Das System der Freiheit befriedigt, das entgegengesetzte tödtet und vernichtet mein Herz. Kalt und todt dastehen, und dem Wechsel der Begebenheiten nur zusehen, ein träger Spiegel der vorüberfliehenden Gestalten — dieses Daseyn ist mir unerträglich, ich verschmähe und verwünsche es. Ich will lieben, ich will mich in Theilnahme verlieren, mich freuen und mich betrüben. Der höchste Gegenstand dieser Theilnahme für mich bin ich selbst; und das einzige an mir, womit ich dieselbe fortdauernd ausfüllen kann, ist mein Handeln. Ich will alles aufs beste machen; will mich meiner freuen, wenn ich recht gethan habe; will mich über mich betrüben, wenn ich unrecht that; und sogar diese Betrübniss soll mir süss seyn; denn es ist Theilnahme an mir selbst, und Unterpfand der künftigen Besserung. — In der Liebe nur ist das Leben, ohne sie ist Tod und Vernichtung.

Aber kalt und frech tritt das entgegengesetzte System hin, und spöttelt dieser Liebe. Ich bin nicht und ich handle nicht, wenn ich dasselbe höre. Der Gegenstand meiner innigsten Zuneigung ist ein Hirngespinnst, eine greiflich nachzuweisende grobe Täuschung. Statt meiner ist und handelt eine fremde mir ganz unbekannte Kraft; und es wird mir völlig gleichgültig, wie diese sich entwickle. Beschämt stehe ich da mit meiner herzlichen Neigung, und mit meinem guten Willen; und erröthe vor dem, was ich für das Beste an mir erkenne, und um wessen willen ich allein seyn mag, als vor einer lächerlichen Thorheit. Mein Heiligstes ist dem Spotte preisgegeben.

Ohne Zweifel war es die Liebe dieser Liebe, das Interesse für dieses Interesse, welches mich ohne mein Bewusstseyn trieb, ehemals, ehe ich die Untersuchung erhob, die mich jetzt verwirrt und zur Verzweiflung führt, ohne weiteres mich für frei und für selbstständig zu halten: ohne Zweifel war es dieses Interesse, wodurch ich eine Meinung, die nichts für sich hat,

als ihre eigene Denkbarkeit und die Unerweislichkeit ihres Gegentheils, bis zur Ueberzeugung ergänzte; war es dieses Interesse, wodurch ich bis jetzt vor dem Unternehmen bewahrt wurde, mich selbst und mein Vermögen weiter erklären zu wollen.

Das entgegengesetzte System, trocken und herzlos, aber unerschöpflich im Erklären, erklärt selbst dieses mein Interesse für Freiheit, diesen meinen Abscheu gegen die widerstreitende Meinung. Es erklärt alles, was ich aus meinem Bewusstseyn gegen dasselbe anführe, und so oft ich sage, dass es so und so sich verhalte, antwortet es mir immer gleich trocken und unbefangen; dasselbe sage ich auch, und ich sage dir noch überdies die Gründe, wodurch es nothwendig so wird. Du stehst, wird es mir auf alle meine Klagen antworten, indem du von deinem Herzen, deiner Liebe, deinem Interesse sprichst, im Standpuncte des unmittelbaren Bewusstseyns deines Selbst; und du gestehst dies, indem du sagst, dass du selbst der höchste Gegenstand deines Interesse seyest. Und hierüber ist denn bekannt, und schon oben auseinandergesetzt, dass dieses Du, wofür du dich so lebhaft interessirst, inwiefern es nicht Wirksamkeit, denn doch wenigstens *Trieb* deiner eigenthümlichen inneren Natur ist; es ist bekannt, dass jeder Trieb, so gewiss er dies ist, in sich selbst zurückkehrt, und sich zur Wirksamkeit antreibt; und es ist sonach begreiflich, wie dieser Trieb sich im Bewusstseyn als Liebe, und Interesse für ein freies, und eigenthümliches Wirken nothwendig äussern müsse. Versetzest du dich aus diesem engen Gesichtspuncte des Selbstbewusstseyns, in den höheren Standpunct der Uebersicht des Universums, den du einzunehmen dir ja versprochen hast, so wird dir klar, dass, was du deine Liebe nanntest, nicht deine Liebe ist, sondern eine fremde Liebe: — das Interesse der ursprünglichen Naturkraft in dir, sich selbst als eine solche zu erhalten. — Und so berufe dich denn nicht weiter auf deine Liebe; denn wenn dieselbe auch ausserdem etwas beweisen könnte, so ist hier sogar die Voraussetzung derselben unrichtig. *Du liebst* dich nicht, denn du *bist* überhaupt nicht; es ist *die Natur in dir,* die für ihre ei-

gene Erhaltung sich interessirt. Dass, ohnerachtet in der Pflanze ein eigenthümlicher Trieb ist, zu wachsen und sich zu bilden, die bestimmte Wirksamkeit dieses Triebes dennoch von ausser ihr liegenden Kräften abhänge, giebst du ohne Widerstreit zu. Leihe dieser Pflanze auf einen Augenblick Bewusstseyn, so wird sie ihren Trieb zu wachsen mit Interesse und Liebe in sich fühlen. Ueberzeuge sie durch Vernunftgründe, dass dieser Trieb für sich nicht das geringste auszurichten vermag, sondern dass ihm das Maass seiner Aeusserung immer durch etwas ausser ihm bestimmt wird; sie wird vielleicht gerade so reden, als du eben geredet hast; sie wird sich geberden, wie es einer Pflanze zu verzeihen ist, dir aber, als einem höheren, das Ganze der Natur denkenden Naturproducte, keinesweges ansteht.

Was kann ich gegen diese Vorstellung einwenden? Begebe ich mich auf ihren Grund und Boden, auf den so gerühmten Standpunct einer Uebersicht des Universums, so muss ich ohne Zweifel mit Erröthen verstummen. Es ist also die Frage, ob ich überhaupt auf diesen Standpunct mich stellen, oder in dem Umfange des unmittelbaren Selbst-Bewusstseyns mich halten; ob der Erkenntniss die Liebe, oder der Liebe die Erkenntniss untergeordnet werden solle. Das letztere steht in üblem Rufe bei verständigen Leuten, das erstere macht mich unbeschreiblich elend, indem es mich selbst aus mir selbst vertilgt. Ich kann das letztere nicht thun, ohne mir selbst als unüberlegt und thöricht zu erscheinen; ich kann das erstere nicht, ohne mich selbst zu vernichten.

Unentschieden kann ich nicht bleiben: an der Beantwortung dieser Frage hängt meine ganze Ruhe, und meine ganze Würde. Ebenso unmöglich ist es mir, mich zu entscheiden; ich habe schlechthin keinen Entscheidungs-Grund, weder für das Eine noch für das Andere.

Unerträglicher Zustand der Ungewissheit und der Unentschlossenheit! Durch den besten und den muthigsten Entschluss meines Lebens musste ich in dich gerathen! Welche Macht kann mich von dir, welche Macht kann mich von mir selbst retten?

Zweites Buch.

Wissen.

Unmuth und Angst nagte an meinem Innern. Ich verwünschte die Erscheinung des Tages, der mich zu einem Leben rief, dessen Wahrheit und Bedeutung mir zweifelhaft worden war. Ich erwachte die Nächte aus beunruhigenden Träumen. Ich suchte ängstlich nach einem Lichtschimmer, um aus diesen Irrgängen des Zweifels zu entkommen. Ich suchte, und fiel stets tiefer in das Labyrinth.

Einst um die Stunde der Mitternacht schien eine wunderbare Gestalt vor mir vorüberzugehen, und mich anzureden: Armer Sterblicher, hörte ich sagen; du häufest Fehlschlüsse auf Fehlschlüsse, und dünkest dich weise.

Du erbebst vor Schreckbildern, die du dir selbst erst mit Mühe geschaffen hast. Erkühne dich wahrhaft weise zu werden. — Ich bringe dir keine neuen Offenbarungen. Was ich dich lehren kann, das weisst du längst, und du sollst dich jetzt desselben nur erinnern. Ich kann dich nicht täuschen; denn du selbst wirst mir in allem Recht geben, und würdest du doch getäuscht, so würdest du es durch dich. Ermanne dich; höre mich, beantworte meine Fragen. — —

Ich fasste Muth. — Er beruft sich auf meinen eigenen Verstand. Ich will es darauf wagen. Er kann nichts in mich hineindenken; was ich denken soll, das muss ich selbst denken, eine Ueberzeugung, die ich fassen soll, muss ich selbst in mir erzeugen. — Rede, rief ich, was du auch seyst, wunderbarer Geist, ich will hören; frage, ich will antworten.

Der Geist. Du nimmst doch an, dass diese Gegenstände da, und jene dort, wirklich ausser dir vorhanden sind?

Ich. Allerdings nehme ich das an.

D. G. Und woher weisst du, dass sie vorhanden sind?

Ich. Ich sehe sie, ich werde sie fühlen, wenn ich sie betaste, ich kann ihren Ton hören; sie offenbaren sich mir durch alle meine Sinne.

D. G. So! — Du wirst vielleicht weiterhin die Behauptung, dass du die Gegenstände sehest und fühlest und hörest, zurücknehmen. Jetzt will ich reden, so wie du redest, als ob du wirklich vermittelst deines Sehens, Fühlens u. s. w. Gegenstände wahrnehmest — aber auch nur *vermittelst* deines Sehens, Fühlens, und deiner übrigen äusseren Sinne. Oder ist es nicht so: nimmst du anders wahr, ausser durch die Sinne; und giebt es für dich irgend einen Gegenstand ausser dadurch, dass du ihn siehest oder fühlest u. s. w.?

Ich. Keinesweges.

D. G. Also, es sind wahrnehmbare Gegenstände für dich vorhanden, lediglich zufolge einer Bestimmung deines äusseren Sinnes: du weisst von ihnen lediglich vermittelst deines Wissens von dieser Bestimmung deines Sehens, Fühlens u. s. f. Deine Aussage: es sind Gegenstände ausser mir, stützt sich auf die, ich sehe, höre, fühle u. s. f.

Ich. Dies ist meine Meinung.

D. G. Nun, und wie weisst du denn wieder, dass du siehst, hörst, fühlst?

Ich. Ich verstehe dich nicht. — Deine Frage scheint mir sogar sonderbar.

D. G. Ich will das Verständniss derselben erleichtern. — Siehst du etwa wieder dein Sehen, und fühlst dein Fühlen; oder auch, hast du etwa noch einen besonderen höheren Sinn, durch den du deine äusseren Sinne, und die Bestimmungen derselben wahrnimmst?

Ich. Keinesweges. Dass ich sehe und fühle, und was ich sehe und fühle, weiss ich unmittelbar und schlechthin; ich weiss es, indem es ist, und dadurch, dass es ist, ohne Vermittelung und Durchgang durch einen anderen Sinn. — Darum

kam mir eben deine Frage sonderbar vor, weil sie diese Unmittelbarkeit des Bewusstseyns in Zweifel zu setzen schien.

D. G. Dies war nicht ihre Absicht; sie sollte dich nur veranlassen, dir selbst diese Unmittelbarkeit recht klar zu machen. Also du hast ein unmittelbares Bewusstseyn deines Sehens und Fühlens?

Ich. Ja.

D. G. ***Deines*** Sehens und Fühlens, sagte ich. Du bist dir sonach das Sehende im Sehen, das Fühlende im Fühlen; und indem du des Sehens dir bewusst bist, bist du dir einer Bestimmung oder Modification ***deiner selbst*** bewusst?

Ich. Ohne Zweifel.

D. G. Du hast ein Bewusstseyn deines Sehens, Fühlens u. s. w. und dadurch nimmst du den Gegenstand wahr. Könntest du ihn nicht wahrnehmen auch ohne dieses Bewusstseyn? Könntest du nicht etwa einen Gegenstand erkennen durch das Gesicht, oder durch das Gehör, ohne zu wissen, dass du sähest oder hörest?

Ich. Keinesweges.

D. G. Sonach wäre das unmittelbare Bewusstseyn deiner selbst und deiner Bestimmungen die ausschliessende Bedingung alles anderen Bewusstseyns, und du weisst etwas, nur inwiefern du weisst — dass du dieses etwas weisst: — es kann in dem letzteren nichts vorkommen, was nicht in dem ersteren liegt.

Ich. So meine ich es.

D. G. Also, dass Gegenstände sind, weisst du nur dadurch, dass du sie siehst, fühlst u. s. w., und dass du siehst oder fühlst, weisst du nur dadurch, dass du es eben weisst, dass du es unmittelbar weisst. Was du nicht unmittelbar wahrnimmst, das nimmst du überhaupt nicht wahr?

Ich. Ich sehe das ein.

D. G. In aller Wahrnehmung nimmst du zunächst nur dich selbst, und deinen eigenen Zustand wahr; und was nicht in dieser Wahrnehmung liegt, wird überhaupt nicht wahrgenommen?

Ich. Du wiederholst, was ich dir schon zugegeben habe,

D. G. Und ich würde nicht müde werden, es in allen Wendungen zu wiederholen, wenn ich befürchten müsste, dass du es noch nicht begriffen, dir noch nicht unvertilgbar eingeprägt hättest. — Kannst du sagen: ich bin mir äusserer Gegenstände bewusst?

Ich. Keinesweges, wenn ich es genau nehme: denn das Sehen und Fühlen u. s. w., womit ich die Dinge umfasse, ist nicht das Bewusstseyn selbst, sondern nur dasjenige, dessen ich mir am ersten und unmittelbarsten bewusst bin. Der Strenge nach könnte ich nur sagen: ich bin mir *meines Sehens oder Fühlens der Dinge* bewusst.

D. G. Nun, so vergiss denn nie wieder, was du jetzt klar eingesehen hast. *In aller Wahrnehmung nimmst du lediglich deinen eigenen Zustand wahr.*

Aber ich will deine Sprache fortreden, weil sie die gewöhnliche ist. Du siehst, fühlst, hörst die Dinge, sagtest du. *Wie,* das heisst, mit welchen Eigenschaften siehst oder fühlst du dieselben?

Ich. Ich sehe jenen Gegenstand roth, diesen blau; ich werde, wenn ich sie betaste, diesen glatt, jenen rauh, diesen kalt, jenen warm fühlen.

D. G. Du weisst sonach, was das ist: roth, blau, glatt, rauh, kalt, warm?

Ich. Ohne Zweifel weiss ich es.

D. G. Willst du mir es nicht beschreiben?

Ich. Das lässt sich nicht beschreiben. — Siehe, richte dein Auge nach diesem Gegenstande; was du durch das Gesicht empfinden wirst, indem du ihn siehst, dies nenne ich roth. Betaste die Fläche dieses anderen Gegenstandes; was du dann fühlen wirst, dies nenne ich glatt. Auf dieselbe Weise bin ich zu dieser Kenntniss gelangt, und es giebt keine andere, sie zu erwerben.

D. G. Aber kann man denn nicht wenigstens aus einigen schon durch die unmittelbare Empfindung bekannten Eigenschaften andere von ihnen verschiedene durch Schlüsse fin-

den? Wenn z. B. jemand zwar die rothe, grüne, gelbe, aber nie die blaue Farbe gesehen, zwar das Saure, Süsse, Salzige, aber nie das Bittere geschmeckt hätte, würde dieser nicht durch blosses Nachdenken und Vergleichung erkennen können, was blau oder bitter sey, ohne etwas der Art zu sehen oder zu schmecken?

Ich. Keinesweges. Was Sache der Empfindung ist, lässt sich nur empfinden, nicht denken; es ist kein abgeleitetes, sondern ein schlechthin unmittelbares.

D. G. Sonderbar: du rühmst dich einer Erkenntniss, von welcher du mir nicht angeben kannst, wie du zu ihr gelangt seyst. Denn siehe, du behauptest dieses am Gegenstande zu sehen, ein anderes zu fühlen, ein drittes zu hören; du musst sonach das Sehen vom Fühlen, und beides vom Hören zu unterscheiden vermögen?

Ich. Ohne Zweifel.

D. G. Du behauptest ferner diesen Gegenstand roth, jenen blau zu sehen, diesen glatt, jenen rauh zu fühlen. Du musst sonach roth von blau, glatt von rauh unterscheiden können?

Ich. Ohne Zweifel.

D. G. Nun hast du diesen Unterschied nicht durch Nachdenken und Vergleichung dieser Empfindungen in dir selbst gelernt, wie du soeben versichert. Aber vielleicht hast du in Vergleichung *der Gegenstände ausser dir* durch ihre rothe oder blaue Farbe, durch ihre glatte oder rauhe Oberfläche, gelernt, was du *in dir selbst* als roth oder blau, als glatt oder rauh zu empfinden habest?

Ich. Dies ist unmöglich; denn die Wahrnehmung der Gegenstände geht von der Wahrnehmung meines eigenen Zustandes aus, und wird durch diese bedingt, nicht aber umgekehrt. Gegenstände unterscheide ich erst dadurch, dass ich meine eigenen Zustände unterscheide. Dass diese bestimmte Empfindung mit dem völlig willkürlichen Zeichen roth, und jene mit dem Zeichen blau, glatt, rauh, bezeichnet werde, kann ich lernen; nicht aber, dass und wie sie als Empfindungen unterschieden seyen. *Dass* sie verschieden sind, weiss ich schlecht-

hin dadurch, dass ich von mir selbst weiss, dass ich mich fühle, und dass ich in beiden mich anders fühle. *Wie* sie verschieden sind, kann ich nicht beschreiben; aber ich weiss es, sie sind so verschieden, wie mein Selbstgefühl in beiden verschieden ist; und diese Unterscheidung der Gefühle ist eine unmittelbare, keinesweges eine erlernte und abgeleitete Unterscheidung.

D. G. — Die du unabhängig von aller Erkenntniss der Dinge machen kannst?

Ich. Die ich unabhängig von ihr machen *muss*, denn diese Erkenntniss ist selbst von jener Unterscheidung unabhängig.

D. G. Die dir sonach unmittelbar durch das blosse Selbstgefühl gegeben ist?

Ich. Nicht anders.

D. G. Aber dann solltest du dich begnügen, zu sagen: ich fühle mich afficirt auf diejenige Weise, die ich roth, blau, glatt, rauh, nenne; du solltest diese Empfindungen lediglich in dich selbst versetzen: nicht aber sie auf einen gänzlich ausser dir liegenden Gegenstand übertragen, und für Eigenschaften dieses Gegenstandes ausgeben, was doch nur deine eigene Modification ist.

Oder sage mir: nimmst du, wenn du den Gegenstand roth zu sehen, glatt zu fühlen glaubst, mehr und etwas anderes wahr, als dass du auf eine gewisse Weise afficirt bist?

Ich. Ich habe im Vorhergehenden klar eingesehen, dass ich in der That nicht mehr wahrnehme, als du sagst; und jene Uebertragung dessen, was nur in mir ist, auf etwas ausser mir, deren ich mich doch nicht enthalten kann, scheint jetzt mir selbst höchst sonderbar.

Ich empfinde in mir selbst, nicht im Gegenstande, denn ich bin ich selbst, und nicht der Gegenstand; ich empfinde sonach nur mich selbst, und meinen Zustand, nicht aber den Zustand des Gegenstandes. Wenn es ein Bewusstseyn des Gegenstandes giebt, so ist dasselbe wenigstens nicht Empfindung, oder Wahrnehmung; so viel ist klar.

D. G. Du folgerst rasch. Lass uns die Sache von allen Seiten überlegen, damit ich mich sicher setze, dass du nicht einst das jetzt freigebig Zugestandene wieder zurücknehmest.

Giebt es denn an dem Gegenstande, wie du dir ihn gewöhnlich denkst, noch etwas anderes, ausser seiner rothen Farbe, seiner glatten Fläche und dergleichen, kurz, noch etwas, ausser den Merkmalen, die du durch die unmittelbare Empfindung erhältst?

Ich. Ich glaube ja: ausser diesen Eigenschaften ist noch das Ding, welches dieselben an sich hat; der Träger der Eigenschaften.

D. G. Diesen Träger der Eigenschaften, durch welchen Sinn magst du ihn wohl wahrnehmen? Siehst du ihn, oder fühlst du ihn, hörst ihn u. s. w., oder giebt es etwa für ihn noch einen besonderen Sinn?

Ich. Nein —, ich denke, ich sehe ihn und fühle ihn.

D. G. In der That? Dies lass uns doch näher untersuchen! Bist du jemals deines Sehens überhaupt dir bewusst, oder immer nur eines bestimmten Sehens?

Ich. Ich habe allemal eine bestimmte Gesichtsempfindung.

D. G. Und welches war diese bestimmte Gesichtsempfindung in Hinsicht des Gegenstandes da?

Ich. Die der rothen Farbe.

D. G. Und dieses Roth ist etwas positives, eine einfache Empfindung, ein bestimmter Zustand deiner selbst?

Ich. Dies habe ich begriffen.

D. G. Du solltest sonach das Rothe schlechtweg als einfaches sehen, als mathematischen Punct, und siehst es auch wohl nur als solchen. In *dir* wenigstens, als deine Affection, ist es doch offenbar ein einfacher bestimmter Zustand, ohne alle Zusammensetzung, den man als mathematischen Punct bilden müsste. Oder findest du es anders?

Ich. Ich muss dir Recht geben.

D. G. Nun aber verbreitest du dieses einfache Roth über eine breite Fläche, die du ohne Zweifel ***nicht siehst,*** da du ja nur ***roth schlechtweg*** siehst. Wie magst du zu dieser Fläche kommen?

Ich. Es ist allerdings sonderbar. — Doch, ich glaube die Erklärung gefunden zu haben. Ich sehe die Fläche freilich nicht, aber ich *fühle* sie, indem ich mit meiner Hand über sie hinweggleite. Meine Empfindung durch das Gesicht bleibt während dieses Fühlens fortdauernd dieselbe; und darum dehne ich die rothe Farbe über die ganze Fläche aus, welche ich *fühle,* indess ich immer *dasselbe Roth sehe.*

D. G. So könnte *es* sich verhalten, wenn du nur die Fläche fühltest. Aber lass uns sehen, ob dies möglich ist. Du fühlst doch nie überhaupt, fühlst dein Fühlen, und bist nun desselben dir bewusst?

Ich. Keinesweges. Jede Empfindung ist eine bestimmte. Es wird nie nur bloss gesehen, oder gefühlt, oder gehört, sondern immer etwas Bestimmtes, die rothe, grüne, blaue Farbe, das Kalte, Warme, Glatte, Rauhe, der Schall der Violine, die Stimme des Menschen, und dergleichen, gesehen, gefühlt, gehört. — Lass das unter uns abgemacht seyn.

D. G. Gern. — Du fühlst sonach, indem du die Fläche zu fühlen vorgiebst, unmittelbar doch nur — glatt, oder rauh oder des etwas?

Ich. Allerdings.

D. G. Dieses Glatte oder Rauhe ist nun doch wohl eben so, wie die rothe Farbe, ein Einfaches, ein Punct in dir, dem Empfindenden? — Und ich frage mit demselben Rechte, warum du das Einfache eines Fühlens über eine Fläche verbreitest, mit welchem ich fragte, warum du mit einem Einfachen des Gesichts so verfuhrest?

Ich. Aber diese glatte Fläche ist vielleicht nicht in allen Puncten gleich glatt, sondern in jedem in einem anderen Grade glatt, nur dass es mir an Fertigkeit, diese Grade bestimmt von einander zu unterscheiden, und an Wortzeichen gebricht, sie zu behalten und anzugeben. Doch unterscheide ich etwa, mir selbst unbewusst, setze dieses Unterschiedene neben einander, und so entsteht mir die Fläche.

D. G. Kannst du in demselben ungetheilten Momente auf entgegengesetzte Art empfinden — auf eine sich gegenseitig aufhebende Weise afficirt seyn?

Ich. Keinesweges.

D. G. Jene verschiedenen Grade der Glätte, die du annehmen willst, um zu erklären, was du nicht erklären kannst, sind doch wohl, inwiefern sie verschieden sind, entgegengesetzte Empfindungen, die in dir auf einander folgen?

Ich. Ich kann dies nicht läugnen.

D. G. Du solltest sie sonach, wie du sie wirklich empfindest, als *nacheinander folgende* Veränderungen *desselben mathematischen Punctes* setzen, wie du auch bei anderen Gelegenheiten wirklich verfährst; keinesweges aber *nebeneinander*, als gleichzeitige Eigenschaften mehrerer Puncte in einer Fläche.

Ich. Ich sehe dies ein, und finde, dass durch meine Voraussetzung nichts erklärt ist. — Aber — meine Hand, mit der ich den Gegenstand berühre und ihn bedecke, ist ja selbst eine Fläche, und dadurch nehme ich den Gegenstand als Fläche wahr; und als grössere Fläche, denn meine Hand, indem ich diese mehrmals über ihn verbreiten kann.

D. G. Deine Hand ist eine Fläche? Wie weisst du denn das? Wie kommst du überhaupt zum Bewusstseyn deiner Hand? Giebt es eine andere Weise als die, dass du entweder *durch sie* etwas anderes fühlest, dass sie Werkzeug ist, oder dass du *sie selbst* vermittelst eines anderen Theiles deines Leibes fühlest, dass sie Gegenstand ist?

Ich. Nein, es giebt keine andere. Ich fühle *durch* meine Hand etwas Bestimmtes, oder ich fühle *sie* durch einen anderen Theil meines Leibes. Ein unmittelbares absolutes Gefühl meiner Hand überhaupt habe ich nicht, ebensowenig als meines Sehens oder Fühlens überhaupt.

D. G. Bleiben wir gegenwärtig bei dem Falle stehen, da deine Hand Werkzeug ist, indem dieser auch für den zweiten mit entscheidet! — In der unmittelbaren Wahrnehmung derselben kann in diesem Falle nichts weiter liegen, als was zum Fühlen gehört, was dich und hier insbesondere deine Hand, als das Betastende im Betasten, das Fühlende im Fühlen vorstellt. Nun fühlst du entweder einerlei; so sehe ich nicht, warum du diese einfache Empfindung über eine *fühlende*

Fläche verbreitest, und nicht an einem fühlenden Puncte dich begnügest; oder du fühlst verschiedenes, so fühlst du dasselbe doch *nacheinander,* und ich sehe abermals nicht ein, warum du diese Gefühle nicht in einem und ebendemselben Puncte einander folgen lässt. — Dass dir deine Hand als Fläche erscheint, ist ebenso unerklärlich, als dass dir überhaupt eine Fläche ausser dir erscheint. Bediene dich sonach nicht des ersten zur Erklärung des zweiten, ehe du nicht das erste selbst erklärt hast. — Der zweite Fall, da deine Hand, oder welches Glied deines Körpers du willst, selbst Gegenstand eines Gefühls ist, ist aus dem ersten leicht zu beurtheilen. Du fühlst dieses Glied vermittelst eines anderen, welches dann das fühlende ist. Ich erhebe über dieses letztere dieselben Fragen, welche ich soeben über deine Hand erhob, und du wirst sie mir ebensowenig beantworten können, als du diese beantworten konntest.

So verhält es sich mit der Fläche deiner Augen, und mit jeder Fläche an deinem Leibe. Es mag wohl seyn, dass das Bewusstseyn einer Ausdehnung ausser dir von dem Bewusstseyn deiner eigenen Ausdehnung, als materiellen Leibes, ausgeht, und dadurch bedingt ist. Aber dann hast du nur zunächst diese Ausdehnung deines materiellen Leibes zu erklären.

Ich. Es ist genug. Ich sehe schon klärlich ein, dass ich die Flächen-Ausdehnung der Eigenschaften an den Körpern weder sehe, noch fühle, noch durch irgend einen anderen Sinn fasse: ich sehe ein, dass es mein beständiges Verfahren ist, zu *verbreiten,* was doch eigentlich in der Empfindung nur ein Punct ist; *nebeneinander* zu stellen, was ich doch eigentlich *nacheinander* setzen sollte, indem in der blossen Empfindung schlechthin kein nebeneinander, sondern nur ein nacheinander stattfindet. Ich entdecke, dass ich in der That ebenso verfahre, wie der Geometer mich seine Figuren construiren lässt, und den Punct zur Linie, die Linie zur Fläche ausdehne. Es nimmt mich Wunder, wie ich dazu komme.

D. G. Du thust noch mehr und noch wunderbareres. Diese Oberfläche, die du am Körper annimmst, kannst du frei-

lich weder sehen, noch fühlen, noch durch irgend einen Sinn wahrnehmen; aber man kann doch in einem gewissen Zusammenhange sagen, dass du *auf ihr* die rothe Farbe erblickst, oder die Glätte fühlst. Aber du führst nun selbst diese Oberfläche fort, und dehnst sie aus zum mathematischen Körper; wie du eben zugestanden hast, dass du die Linie zur Fläche ausdehnst. Du nimmst noch ein daseyendes Inwendiges des Körpers hinter seiner Oberfläche an. Sage mir, kannst du denn hinter dieser Oberfläche etwas sehen, oder fühlen, oder durch irgend einen Sinn wahrnehmen?

Ich. Keinesweges; der Raum hinter der Oberfläche ist mir undurchsichtig und undurchgreifbar, und fällt in keinen meiner Sinne.

D. G. Und doch nimmst du ein solches Inwendiges an, das du schlechthin nicht wahrnimmst.

Ich. Ich gestehe es; und meine Verwunderung vermehrt sich.

D. G. Was ist denn nun das, was du hinter der Oberfläche denkst?

Ich. Nun, — ich denke etwas der Oberfläche Aehnliches; etwas Empfindbares.

D. G. Wir müssen dies bestimmt wissen. — Kannst du die Masse, aus welcher dir nun der Körper besteht, theilen?

Ich. Ich kann sie, versteht sich nicht mit Instrumenten, sondern in Gedanken, ins Unendliche theilen. Kein möglicher Theil ist der kleinste, so dass er nicht wieder getheilt werden könnte.

D. G. Kommst du in dieser Theilung auf irgend einen Theil, von dem du dächtest, dass er an sich nicht mehr wahrnehmbar, nicht sichtbar, nicht fühlbar u. s. w. sey — an sich, sage ich, wenn er es auch etwa für deine Sinnenwerkzeuge seyn sollte?

Ich. Keinesweges.

D. G. Sichtbar, fühlbar überhaupt? — oder mit einer bestimmten Eigenschaft, Farbe, Glätte, oder Rauhheit oder dergleichen?

Ich. Auf die letzte Weise. Es giebt nichts Sichtbares

oder Fühlbares überhaupt, weil es kein Sehen oder Fühlen überhaupt giebt.

D. G. Du verbreitest sonach die Empfindbarkeit, und zwar deine eigene, die dir bekannte Empfindbarkeit, die Sichtbarkeit als gefärbt, die Fühlbarkeit als rauh oder glatt u. s. w. durch die ganze Masse hindurch; und diese selbst ist überall nichts Anderes, als das Empfindbare selbst. Oder findest du es anders?

Ich. Keinesweges; was du sagst, folgt aus dem, was ich soeben eingesehen und dir zugestanden habe.

D. G. Und doch empfindest du wirklich hinter der Oberfläche nichts, und hast hinter ihr nichts empfunden?

Ich. Wenn ich sie durchbreche, werde ich empfinden.

D. G. Das weisst du sonach im voraus. — Und die Theilung ins Unendliche, in welcher du nie auf ein schlechthin Unempfindbares stossen zu können behauptest, hast du doch nie ausgeführet, noch kannst du sie ausführen?

Ich. Ich kann sie nicht ausführen.

D. G. Du denkst sonach zu einer Empfindung, die du wirklich gehabt, eine andere hinzu, die du nicht gehabt?

Ich. — Ich empfinde nur, was ich auf die Oberfläche setze; ich empfinde nicht, was hinter derselben liegt, und nehme doch auch da ein Empfindbares an. — Ja ich muss dir Recht geben.

D. G. Die wirkliche Empfindung kommt zum Theil mit dem, was du über sie vor ihr voraus vorhersagtest, überein?

Ich. — Wenn ich die Oberfläche des Körpers durchbreche, finde ich hinter derselben in der That ein Empfindbares, wie ich es vorhersagte. — Ja ich muss dir auch hierin Recht geben.

D. G. Zum Theil aber sagst du etwas über die Empfindung aus, was in gar keiner wirklichen Wahrnehmung vorkommen kann.

Ich. — Ich sage aus, dass ich bei einer Theilung der körperlichen Masse ins Unendliche doch nie auf einen Theil stossen würde, der an sich unempfindbar sey, da ich doch

mich bescheide, die Masse nicht ins Unendliche theilen zu können. — Ja ich muss dir auch hierin Recht geben.

D. G. Also, es bleibt nichts an deinem Gegenstande übrig, als das Empfindbare — das was Eigenschaft ist; dieses Empfindbare nun verbreitest du durch einen zusammenhängenden ins Unendliche theilbaren Raum, und der wahre Träger der Eigenschaften des Dinges, den du suchtest, wäre sonach der Raum, den es einnimmt?

Ich. Ohnerachtet ich mich nicht dabei beruhigen kann, sondern innerlich fühle, dass ich ausser diesem Empfindbaren und diesem Raume noch etwas Anderes am Gegenstande denken muss, so kann ich dieses Andere dir doch nicht aufzeigen, und muss dir daher zugestehen, dass ich bis jetzt als Träger nichts finde, denn den Raum selbst.

D. G. — Gestehe immer, was du eben jetzt einsiehst. Die noch vorhandenen Dunkelheiten werden sich allmählig aufklären, und das Unbekannte wird bekannt werden. — Der Raum selbst aber wird nicht wahrgenommen, und du begreifst nicht, wie du zu demselben gelangst, und wie du dazu kommst, ein Empfindbares durch ihn auszubreiten?

Ich. So ists.

D. G. Ebensowenig begreifst du, wie du überhaupt zur Annahme eines Empfindbaren ausser dir gelangst, da du doch nur deine eigene Empfindung in dir, nicht als Eigenschaft eines Dinges, sondern als Affection deiner selbst wahrnimmst?

Ich. So ists. Ich sehe klar ein, dass ich nur mich selbst, meinen eigenen Zustand schlechthin, aber nicht den Gegenstand wahrnehme; dass ich diesen nicht sehe, nicht fühle, nicht höre u. s. w., sondern dass vielmehr gerade da, wo der Gegenstand seyn soll, alles Sehen, Fühlen u. s. w. ein Ende hat.

Aber ich habe eine Ahnung. Empfindungen, als Affectionen meiner selbst, sind schlechthin nichts Ausgedehntes, sondern ein Einfaches; und verschiedene sind nicht *neben* einander im Raume, sondern sie folgen *nach* einander in der Zeit. Nun aber verbreite ich dennoch dieselben durch einen Raum. Wie wäre es, wenn gerade durch diese Verbreitung, und unmittelbar mit ihr, das, was eigentlich nur Empfindung ist, sich·

mir in ein Empfind*bares* verwandelte, und wenn es gerade dieser Punct wäre, von welchem aus ein Bewusstseyn des Gegenstandes ausser mir entstände?

D. G. Deine Ahnung dürfte sich bewähren. — Aber wir würden, wenn wir auch unmittelbar sie zur Ueberzeugung zu erheben vermöchten, dadurch noch immer keine vollständige Einsicht erhalten, denn es würde stets die noch höhere Frage zu beantworten übrig bleiben: wie kommst du denn nun erst dazu, die Empfindung durch einen Raum zu verbreiten? Fassen wir daher gleich diese Frage; und fassen wir sie — ich habe meine Gründe dazu — gleich allgemeiner auf folgende Weise: wie magst du überhaupt dazu kommen, mit deinem Bewusstseyn, das doch unmittelbar nur Bewusstseyn deiner selbst ist, aus dir herauszugehen, und zu der Empfindung, die du wahrnimmst, ein Empfundenes und Empfindbares hinzuzusetzen, das du nicht wahrnimmst?

Ich. Süss, oder bitter, ebenso übel- oder wohlriechend, ebenso rauh oder glatt, kalt oder warm am Dinge bedeutet, was einen solchen Geschmack und Geruch, und ein solches Gefühl in mir erregt. Ebenso ist es mit den Tönen. Immer wird eine Beziehung auf mich bezeichnet, und es fällt mir nicht ein, dass der süsse oder bittere Geschmack, der Wohlgeruch oder der üble u. s. w. in dem Dinge sey; er ist in mir, und wird meiner Ansicht nach durch das Ding nur erregt. Zwar scheint es mit den Empfindungen durchs Gesicht, mit den Farben, welche nicht reine Empfindung, sondern ein Mittelding seyn mögen, sich anders zu verhalten; wenn ich es aber genau überlege, so bedeutet roth und dergleichen doch gleichfalls dasjenige, was eine gewisse bestimmte Gesichtsempfindung in mir hervorbringt. Und dies leitet mich zur Einsicht, wie ich überhaupt zu einem Dinge ausser mir kommen möge. Ich bin afficirt, dies weiss ich schlechthin: diese meine Affection muss einen Grund haben: in mir liegt dieser Grund nicht, sonach ausser mir. So schliesse ich schnell, und mir unbewusst; und setze einen solchen Grund, *den Ge-*

genstand. Dieser Grund muss ein solcher seyn, aus dem sich gerade diese bestimmte Affection erklären lasse; ich bin auf die Weise afficirt, welche ich den süssen Geschmack nenne; der Gegenstand muss sonach von der Art seyn, dass er süssen Geschmack errege, oder mit einer Redeverkürzung, er muss selbst süss seyn. Dadurch erhalte ich die *Bestimmung* des Gegenstandes.

D. G. Es dürfte an dem, was du sagst, einiges Wahre seyn, ohnerachtet es nicht alles Wahre ist, was darüber zu sagen wäre. Wie es sich hiermit verhalte, werden wir ohne Zweifel zu seiner Zeit finden. Da du jedoch in anderen Fällen ganz unstreitig zufolge des Satzes vom Grunde — ich will die Behauptung, die du soeben machtest, dass etwas, hier deine Affection, einen Grund haben müsse, den Satz vom Grunde nennen, — da du, sage ich, in anderen Fällen unstreitig zufolge dieses Satzes dir etwas erdenkst, so kann es nicht überflüssig seyn, dieses Verfahren genau kennen zu lernen, und uns völlig klar zu machen, was du eigentlich thust, indem du es anwendest. Setzen wir vorläufig voraus, dass deine Erklärung vollkommen richtig sey, und dass du durch einen unvermerkten Schluss vom Begründeten auf den Grund überhaupt erst zur Annahme eines Dinges kommest — was war es, dessen du dir als deiner Wahrnehmung bewusst warest?

Ich. Dass ich auf eine bestimmte Weise afficirt sey.

D. G. Aber eines dich afficirenden Dinges warest du, wenigstens als einer Wahrnehmung, dir nicht bewusst?

Ich. Keinesweges, ich habe dir dies schon zugestanden.

D. G. Du setzest sonach, vermittelst des Satzes vom Grunde, zu einem Wissen, das du hast, ein anderes, das du nicht hast?

Ich. Du drückst dich sonderbar aus.

D. G. Vielleicht gelingt es mir, diese Sonderbarkeit zu heben. Uebrigens lass du meine Ausdrücke dir seyn, was sie dir seyn können. Sie sollen dich nur leiten, dass du denselben Gedanken innerlich in dir erzeugst, den ich selbst in mir erzeugt habe, nicht aber dir zur Vorschrift dienen, wie du zu

reden habest. Hast du den Gedanken einmal fest und klar ergriffen, dann drücke ihn selbst aus, wie du willst, und so mannigfaltig, als du willst, du bist sicher, dass du ihn immer gut ausdrücken wirst.

Wie und wodurch weisst du von der Affection deiner selbst?

Ich. Es wird mir schwer, meine Antwort in Worte zu fassen: — Weil mein Bewusstseyn als subjectives, als Bestimmung meiner, inwiefern ich überhaupt Intelligenz bin, unmittelbar auf diese Affection, als ihr ***Bewusstes*** geht, und damit unzertrennlich vereinigt ist; weil ich überhaupt Bewusstseyn nur habe, inwiefern ich von einer solchen Affection weiss; von ***ihr*** weiss, so wie ich von mir überhaupt weiss.

D. G. Du hast sonach gleichsam ein Organ, das Bewusstseyn selbst, womit du deine Affection fassest?

Ich. Ja.

D. G. Aber ein Organ, mit welchem du den Gegenstand fassest, hast du nicht?

Ich. Seitdem du mich überzeugt hast, dass ich den Gegenstand weder sehe noch fühle, noch durch irgend einen äusseren Sinn fasse, finde ich mich genöthigt, zu gestehen, dass ich kein solches Organ habe.

D. G. Bedenke dich hierbei wohl. Es könnte dir verübelt werden, dass du mir dies zugestehst. — Was ist denn dein äusserer Sinn überhaupt, und wie kannst du ihn einen äusseren nennen, wenn er sich nicht auf äussere Gegenstände bezieht, und das Organ für dieselben ist?

Ich. Ich will Wahrheit, und kümmere mich wenig darum, was man mir verübeln werde. — Ich *unterscheide* schlechthin, weil ich es unterscheide, grün, süss, roth, glatt, bitter, Wohlgeruch, rauh, Violinenschall, Uebelgeruch, Klang der Trompete. Unter diesen Empfindungen setze ich nun einige in gewisser Rücksicht ebenso schlechthin *gleich,* wie ich sie in anderer Rücksicht schlechthin unterscheide; so empfinde ich grün und roth unter sich, süss und bitter unter sich, glatt und rauh unter sich u. s. w. als gleich, und diese Gleichheit empfinde ich als sehen, schmecken, fühlen u. s. w. Sehen,

Schmecken u. s. w. sind ja nicht selbst wirkliche Empfindungen, denn ich sehe oder schmecke nie schlechtweg, wie du schon vorhin bemerkt hast, sondern sehe immer roth oder grün u. s. w., schmecke immer süss oder bitter u. s. w. Sehen, Schmecken und dergleichen, sind nur *höhere Bestimmungen wirklicher Empfindungen,* sind Klassen, denen ich die letzteren, jedoch nicht willkürlich, sondern durch die unmittelbare Empfindung selbst geleitet, unterordne. Ich sehe sonach in ihnen überall keine *äusseren Sinne*, sondern nur *besondere Bestimmungen des Objects, des inneren Sinnes,* meiner Affectionen. Wie sie mir zu äusseren Sinnen werden, oder genauer, wie ich darauf komme, sie dafür zu halten, und so zu nennen, davon ist jetzt eben die Frage. — Ich nehme mein Geständniss, dass ich kein Organ für den Gegenstand habe, nicht zurück.

D. G. Nun redest du doch von Gegenständen, als ob du wirklich von ihnen wüsstest, und ein Organ des Wissens für sie hättest?

Ich. Ja.

D. G. Und dies thust du, deiner obigen Voraussetzung nach, *zufolge des Wissens, das du wirklich hast,* und wofür du ein Organ hast, und um dieses Wissens willen.

Ich. So ists.

D. G. Dein wirkliches Wissen, — das von deinen Affectionen, — ist dir gleichsam ein unvollständiges Wissen, das, deiner Behauptung nach, durch ein anderes ergänzt werden muss. Dieses andere neue denkst du dir, beschreibst du dir, nicht als ein solches, das du hast, denn du hast es keineswegês, sondern als ein solches, das du eigentlich noch über dein wirkliches haben solltest, und haben würdest, wenn du ein Organ dafür hättest. Du scheinst gleichsam zu sagen: von den Dingen weiss ich freilich nichts; aber es müssen doch Dinge seyn, und — wenn ich sie nur finden könnte, so würden sie sich finden. Du denkst dir ein anderes Organ, welches freilich das Deinige nicht ist, und dieses beziehst du auf sie, damit fassest du sie auf, — immer nur in Gedanken, wie sich versteht. Du hast der Strenge nach kein *Bewusstseyn*

der Dinge, sondern nur *ein* (eben durch das Herausgehen aus deinem wirklichen Bewusstseyn vermittelst des Satzes vom Grunde erzeugtes) *Bewusstseyn von einem* (seynsollenden und an sich nothwendigen, wenngleich dir nicht zukommenden) *Bewusstseyn der Dinge:* und jetzt wirst du einsehen, dass du deiner Voraussetzung nach allerdings zu einem Wissen, das du hast, ein anderes hinzufügst, das du nicht hast.

Ich. Ich muss es zugeben.

D. G. Nennen wir von nun an dieses zweite, zufolge eines anderen angenommene Wissen ein *vermitteltes,* und das erste das *unmittelbare* Wissen. — Eine gewisse Schule nennt das soeben beschriebene Verfahren, inwiefern wir es nemlich beschrieben haben, eine Synthesis; wobei du dir wenigstens hier nur kein *Verknüpfen* zweier schon vor dem Verknüpfen vorher vorhandenen Glieder, sondern ein *Anknüpfen* und Hinzuthun eines ganz neuen, erst durch das Anknüpfen entstehenden Gliedes, an ein anderes, unabhängig von demselben vorhandenes, zu denken hast.

Also das erste Bewusstseyn findest du fertig, so wie du dich selbst findest, und du findest dich nicht ohne dasselbe; das zweite erzeugst du erst zufolge des ersten.

Ich. Nur nicht in der Zeit *nach* dem ersten; denn ich bin mir des Dinges in demselben ungetheilten Momente bewusst, da ich mir meiner selbst bewusst werde.

D. G. Von einer solchen Folge rede ich keinesweges, sondern, meine ich, wenn du hinterher über jenes ungetheilte Bewusstseyn deiner selbst und des Dinges nachdenkst, beide unterscheidest, und nach ihrem Zusammenhange fragst, so findest du, dass das letztere durch das erstere bedingt, — nur unter Voraussetzung des ersteren als möglich zu denken sey, nicht aber umgekehrt?

Ich. So finde ichs; und wenn du nur das sagen wolltest, so gebe ich dir deine Behauptung zu, und habe sie dir schon zugegeben.

D. G. Du *erzeugst,* sage ich, das zweite Bewusstseyn:

du bringst es durch einen wirklichen Act deines Geistes hervor. Oder findest du es anders?

Ich. Ich habe dir freilich mittelbar auch schon dies zugegeben. Ich setze zu dem Bewusstseyn, das ich finde, so wie ich mich selbst finde, ein anderes hinzu, das ich keinesweges in mir finde; ich ergänze und verdopple gleichsam mein wirkliches Bewusstseyn, und dies ist denn allerdings ein Act. Aber ich gerathe in Versuchung entweder mein Geständniss, oder meine ganze Voraussetzung zurückzunehmen. Der Acte meines Geistes nemlich bin ich als solcher mir sehr wohl bewusst: ich weiss es, wenn ich einen allgemeinen Begriff bilde, oder in zweifelhaften Fällen eine von den möglichen Handelsweisen, die vor mir liegen, wähle; des Acts aber, durch welchen ich deiner Behauptung nach die Vorstellung eines Gegenstandes ausser mir hervorbringen soll, bin ich mir auf keine Weise bewusst.

D. G. Lass dich dadurch nicht irre machen. Der Acte deines Geistes wirst du dir nur bewusst, inwiefern du durch einen Zustand der Unbestimmtheit und Unentschlossenheit hindurchgehest, dessen du dir gleichfalls bewusst wirst, und welchem jene Acte ein Ende machen. Eine solche Unentschiedenheit findet in unserem Falle nicht statt: der Geist braucht nicht erst zu berathschlagen, welchen Gegenstand er zu seiner bestimmten Empfindung hinzuzusetzen habe, es kommt ihm von selbst. Man hat auch dafür eine Unterscheidung in der philosophischen Sprache. Ein Act des Geistes, dessen wir uns als eines solchen bewusst werden, heisst *Freiheit.* Ein Act, ohne Bewusstseyn des Handelns, blosse *Spontaneität.* Bemerke wohl, dass ich dir ein unmittelbares Bewusstseyn des Actes, als eines solchen, keinesweges anmuthe, sondern nur dies, dass, wenn du hinterher darüber nachdenkst, du findest, es müsse ein Act seyn. — Die höhere Frage, was es sey, das eine solche Unentschlossenheit und das Bewusstseyn unseres Handelns nicht aufkommen lasse, wird sich ohne Zweifel tiefer unten von selbst lösen.

Man nennt diesen Act deines Geistes *denken,* welches Wortes ich mich auch bisher, mit deiner Beistimmung, bedient habe;

und man sagt, dass das Denken mit Spontaneität geschehe, zum Unterschiede von der Empfindung, welche blosse Receptivität sey. *Wie* kommst du nun in deiner obigen Voraussetzung dazu, zu der Empfindung, die du allerdings hast, noch einen Gegenstand hinzuzudenken, von welchem du nichts weisst?

Ich. Meine Empfindung muss einen Grund haben: setze ich voraus, und folgere nun weiter.

D. G. Willst du mir nicht zuvörderst sagen, was dies heisse, ein Grund?

Ich. Ich finde etwas so oder so bestimmt. Ich kann mich nicht damit begnügen, zu wissen, dass es so *ist:* und nehme an, es sey so *geworden,* und zwar nicht durch sich selbst, sondern durch eine fremde Kraft. Diese fremde Kraft, die es so machte, *enthält* den Grund, und die Aeusserung, durch welche sie es so machte, *ist* der Grund dieser Bestimmung des Dinges. Meine Empfindung hat einen Grund, heisst, sie ist durch eine fremde Kraft in mir hervorgebracht.

D. G. Diese fremde Kraft denkst du nun zu deiner Empfindung, der du dir unmittelbar bewusst bist, hinzu, und so soll dir die Vorstellung eines Gegenstandes entstehen? — Es sey.

Nun bemerke wohl: *wenn* die Empfindung einen Grund haben muss, so gebe ich dir die Richtigkeit deines Schlusses zu, und sehe ein, mit welchem vollkommenen Rechte du Gegenstände ausser dir annimmst, ohnerachtet du von ihnen nichts weisst, noch wissen kannst. Aber wie weisst du denn, und wie denkst du mir denn zu erweisen, *dass* sie einen Grund haben müssen? Oder in der Allgemeinheit, in der du den Satz oben aufstelltest: warum kannst du dich denn nicht damit begnügen, zu wissen, dass etwas so *ist;* warum nimmst du denn an, dass es so *geworden* sey; oder, wenn ich dir das übersehen wollte, dass es *durch eine fremde Kraft* so geworden sey? Ich bemerke, dass du dies immer nur voraussetzest.

Ich. Ich bekenne es. Aber ich kann in der That nicht anders, als so denken. — Es scheint, ich weiss es unmittelbar.

D. G. Was diese Antwort, du wissest es unmittelbar, bedeuten könne, wollen wir sehen, wenn wir auf dieselbe, als die einzig mögliche, zurückgebracht werden sollten. Jetzt wol-

len wir erst alle andere mögliche Wege versuchen, um jene Behauptung, dass etwas einen Grund haben müsse, abzuleiten.

Weisst du es etwa durch unmittelbare Wahrnehmung?

Ich. Wie könnte ich, da in der Wahrnehmung immer nur liegt, dass in mir etwas *sey,* eigentlich wie ich bestimmt sey: nie aber dass es *geworden* sey, noch viel weniger, dass es durch eine fremde, ausser aller Wahrnehmung liegende Kraft geworden sey?

D. G. Oder ist es ein Satz, den du durch Beobachtung der Dinge ausser dir, deren Grund du stets ausser ihnen selbst findest, dir gebildet und zur Allgemeinheit erhoben hast, und jetzt nun auch auf dich selbst und deinen Zustand anwendest?

Ich. Behandle mich nicht wie ein Kind, und muthe mir nicht greifliche Absurditäten an. Ich gelange durch den Satz des Grundes erst zu Dingen ausser mir; wie kann ich denn hinwiederum erst durch sie, diese Dinge ausser mir, zu diesem Satze gelangt seyn? Ruht die Erde auf dem grossen Elephanten, und der grosse Elephant — wiederum auf der Erde?

D. G. Oder ist etwa jener Satz Folgesatz aus einer anderen allgemeinen Wahrheit?

Ich. — Welche hinwiederum weder in der unmittelbaren Wahrnehmung, noch in der Beobachtung der äusseren Dinge begründet seyn könnte, und nach deren Ursprung du abermals Frage erheben würdest? Ich könnte diese vorausgesetzte Grund-Wahrheit doch auch nur unmittelbar wissen. Besser, ich sage sogleich dasselbe von dem Satze des Grundes, und bleibe über deine Muthmaassung unentschieden.

D. G. Es sey: wir erhielten sonach, ausser dem ersten unmittelbaren Wissen durch Empfindung unseres Zustandes, noch ein zweites unmittelbares Wissen, das auf allgemeine Wahrheiten geht.

Ich. So scheint es.

D. G. Das besondere Wissen, von welchem hier die Rede ist: dass deine Affectionen einen Grund haben müssen; ist völlig unabhängig von der Erkenntniss der Dinge?

Ich. Freilich; diese wird ja selbst erst durch jenes vermittelt.

D. G. Und du hast es schlechthin in dir selbst?

Ich. Schlechthin: denn erst vermittelst desselben gehe ich aus mir selbst heraus.

D. G. Du schreibst sonach aus dir selbst und durch dich selbst, und durch dein unmittelbares Wissen dem Seyn und dem Zusammenhange desselben Gesetze vor?

Ich. Wenn ich es recht bedenke, so schreibe ich nur meinen Vorstellungen über das Seyn und seinen Zusammenhang Gesetze vor, und es wird vorsichtiger seyn, diesen Ausdruck zu wählen.

D. G. Es sey. — Wirst du dir nun wohl dieses Gesetzes auf eine andere Weise bewusst, als indem du darnach verfährst?

Ich. — Mein Bewusstseyn hebt an mit der Empfindung meines Zustandes; unmittelbar damit verknüpfe ich die Vorstellung eines Gegenstandes nach dem Gesetze des Grundes; beides, das Bewusstseyn meines Zustandes, und die Vorstellung eines Gegenstandes, sind unzertrennlich vereint, es fällt *zwischen sie* kein Bewusstseyn, es fällt *vor* diesem Einen untheilbaren Bewusstseyn kein anderes Bewusstseyn. — Nein, es ist unmöglich, dass ich dieses Gesetzes eher und anders mir bewusst werde, als indem ich darnach verfahre.

D. G. Also du verfährst darnach, ohne dir desselben besonders bewusst zu seyn; du verfährst unmittelbar und schlechthin darnach. — Soeben aber warst du dir desselben bewusst, und drücktest es als allgemeinen Satz aus. Wie magst du zu diesem besonderen Bewusstseyn gelangen?

Ich. Ohne Zweifel so: ich beobachte mich späterhin, und werde inne, dass ich so verfahre, und fasse dieses Gemeinsame meines Verfahrens in einen allgemeinen Satz.

D. G. Du kannst dir also deines Verfahrens bewusst werden?

Ich. Ohne Zweifel. — Ich errathe die Absicht deiner Fragen; — hier liegt die oben erwähnte zweite Art des unmittelbaren Bewusstseyns, das *meines Thuns,* so wie die Empfindung die erste Art ist, das Bewusstseyn *meines Leidens.*

D. G. Richtig. — Du *kannst,* sagte ich, deines Verfahrens dir bewusst werden hinterher, durch freie Beobachtung deiner selbst, und Reflexionen über dich selbst; aber du musst dir dessen nicht bewusst werden: — du wirst dir dessen nicht unmittelbar bewusst, so wie du nur innerlich handelst?

Ich. Ich muss mir desselben doch ursprünglich bewusst werden, denn ich bin mir ja der Vorstellung des Gegenstandes unmittelbar mit der Empfindung zugleich bewusst. — — Ich habe die Auflösung gefunden: Ich werde mir meines Thuns unmittelbar bewusst; nur nicht als *eines solchen,* sondern es schwebt mir vor als *ein gegebenes.* Dieses Bewusstseyn ist Bewusstseyn des Gegenstandes. Hinterher, durch freie Reflexion kann ich mir desselben auch als eines Thuns bewusst werden.

Mein unmittelbares Bewusstseyn ist zusammengesetzt aus zwei Bestandtheilen, dem Bewusstseyn meines Leidens, der Empfindung; und dem meines Thuns, in Erzeugung eines Gegenstandes nach dem Satze des Grundes; welches letztere an die erstere sich unmittelbar anschliesst. Das Bewusstseyn *des Gegenstandes* ist nur ein nicht dafür erkanntes *Bewusstseyn meiner Erzeugung einer Vorstellung* vom *Gegenstande.* Um diese Erzeugung weiss ich schlechthin dadurch, dass ich es selbst bin, der da erzeugt. Und so ist alles Bewusstseyn nur ein unmittelbares, ein Bewusstseyn meiner selbst, und ist nunmehr vollkommen begreiflich. Folgere ich dir so recht?

D. G. Unvergleichlich. Aber woher die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, mit der du deine Sätze, so wie hier den Satz vom Grunde, aussagst?

Ich. Aus dem unmittelbaren Gefühle, dass ich nicht anders verfahren kann, so gewiss ich Vernunft habe, und kein vernünftiges Wesen ausser mir anders verfahren kann, so gewiss es ein vernünftiges Wesen ist. Alles Zufällige, dergleichen hier meine Affection war, *hat* einen Grund, heisst: *ich habe von jeher einen Grund hinzugedacht, und jeder, der nur denken wird, wird gleichfalls genöthigt seyn, einen Grund hinzuzudenken.*

D. G. Du siehst sonach ein, dass alles Wissen lediglich

ein Wissen von dir selbst ist, dass dein Bewusstseyn nie über dich selbst hinausgeht, und dass dasjenige, was du für ein Bewusstseyn des Gegenstandes hältst, nichts ist als ein Bewusstseyn deines *Setzens eines Gegenstandes*, welches du nach einem inneren Gesetze deines Denkens mit der Empfindung zugleich nothwendig vollziehst?

Ich. Folgere nur muthig fort: ich habe dich nicht stören wollen, und habe sogar selbst geholfen, die beabsichtigten Schlüsse zu entwickeln. — Jetzt aber ernsthaft: ich nehme meine ganze Voraussetzung, dass ich vermittelst des Satzes vom Grunde auf Dinge ausser mir komme, zurück; und habe sie innerlich zurückgenommen, sobald wir dadurch auf eine greifliche Unrichtigkeit gestossen waren.

Nemlich auf diese Weise würde ich mir auch nur einer blossen *Kraft* ausser mir, und dieser als eines nur *Gedachten* bewusst werden; so wie ich etwa zur Erklärung der magnetischen Erscheinungen eine magnetische, zur Erklärung der elektrischen Erscheinungen eine elektrische Kraft in der Natur denke.

Als ein solcher blosser Gedanke, und Gedanke einer blossen Kraft, erscheint mir nun meine Welt nicht. Sie ist etwas Ausgedehntes; etwas durch und durch, nicht wie die Kraft nur durch ihre Aeusserung, sondern an sich, Empfindbares; sie bringt nicht, wie diese, hervor, sondern sie *hat* Eigenschaften; ich bin mir ihres Auffassens innerlich ganz anders bewusst, als ich eines blossen Denkens mir bewusst werde, *es erscheint mir als Wahrnehmung,* unerachtet bewiesen ist, dass es keine sey, und es mir schwer fallen dürfte, diese Art des Bewusstseyns zu beschreiben, und von den anderen Arten zu sondern.

D. G. Du musst denn doch eine solche Beschreibung versuchen; ausserdem verstehe ich dich nicht, und wir kommen nie ins Klare.

Ich. Ich will versuchen, mir einen Weg zu derselben zu bahnen. — Ich bitte dich, Geist, wenn dein Organ dem meinigen gleich ist, so hefte dein Auge auf den rothen Gegenstand

da vor uns, gieb dich unbefangen dem Eindrucke hin, und vergiss indessen deine Schlüsse; und nun sage mir aufrichtig, was in dir vorgeht.

D. G. Ich kann mich in die Weise deines Organes völlig hineinversetzen; und es ist nicht meine Sache, irgend einen nur wirklich vorhandenen Eindruck abzuläugnen. Sage mir nur, was in mir vorgehen soll.

Ich. Uebersiehst und fassest du nicht die Fläche, ich sage, die *Fläche,* unmittelbar mit einem Blicke; steht sie nicht auf einmal ganz vor dir da? Bist du nur auf die entfernteste, dunkelste Weise dir dieses Ausdehnens eines einfachen rothen Punctes zu einer Linie, und dieser Linie zu einer Fläche bewusst, wovon du oben redetest? Hinterher erst theilst du diese Fläche, und denkst dir auf ihr Puncte und Linien. Würdest du nicht, und würde nicht jeder, der sich nur unbefangen beobachtet, unabhängig von deinen obigen Schlüssen, behaupten und darauf bestehen, dass er wirklich eine Fläche, eine so und so gefärbte Fläche, *sehe?*

D. G. Ich gebe dir alles zu; und finde mich in der Selbstbeobachtung gerade so, wie du es beschreibst.

Aber zuvörderst hast du doch nicht vergessen, dass es nicht unsere Absicht ist, einander zu erzählen, was im Bewusstseyn vorkommt, wie in einer Zeitung des menschlichen Geistes; sondern die verschiedenen Begebenheiten desselben im Zusammenhange zu denken, und eine durch die andere zu erklären und aus der anderen abzuleiten: dass sonach keine deiner Beobachtungen, die freilich nicht geläugnet, sondern erklärt werden müssen, keinen meiner richtigen Schlüsse umstossen können?

Ich. Ich werde dies nie aus den Augen lassen.

D. G. Dann übersiehe nicht über der merklichen Aehnlichkeit dieses Bewusstseyns der Körper ausser dir, welches du noch nicht benennen kannst, mit der wirklichen Wahrnehmung, die grosse Verschiedenheit, die denn doch auch zwischen beiden stattfindet.

Ich. Ich war soeben im Begriffe, die Verschiedenheit anzugeben. Beides erscheint allerdings als ein unmittelbares,

nicht erlerntes oder erzeugtes Bewusstseyn. Aber die Empfindung ist Bewusstseyn *meines Zustandes.* Nicht so das Bewusstseyn des Dinges, in welchem zunächst schlechthin keine Beziehung auf mich liegt. Ich weiss, dass es *ist*, und damit gut; mich geht es nicht an. Wenn ich in der ersten mir erscheine als ein weicher Thon, der bald so bald so geformt, und gedrückt, und gepresst wird; erscheine ich mir im zweiten als ein Spiegel, vor welchem die Gegenstände bloss vorübergehen, ohne dass er selbst im mindesten dadurch verändert wird.

Aber dieser Unterschied spricht für mich. Ich scheine um so mehr ein besonderes, von der Empfindung meines Zustandes völlig unabhängiges Bewusstseyn von einem Seyn, — ich sage von einem *Seyn,* — ausser mir wirklich zu haben, da dieses letztere sich von dem ersteren auch der Art nach verschieden findet.

D. G. Du beobachtest gut; übereile dich nur nicht im Schliessen.

Wenn das, worüber wir oben uns einverstanden haben, wahr bleibt, — und du unmittelbar nur deiner selbst dir bewusst seyn kannst; wenn das Bewusstseyn, von welchem hier die Rede ist, ein Bewusstseyn deines Leidens nicht ist, ein Bewusstseyn deines Thuns nicht seyn soll, könnte es denn nicht etwa ein nur nicht dafür erkanntes Bewusstseyn deines eigenen *Seyns* seyn? — Deines Seyns, inwiefern du *wissend,* oder Intelligenz bist?

Ich. Ich verstehe dich nicht, aber hilf mir nach, denn ich wünschte dich zu verstehen.

D. G. Ich muss deine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, denn ich bin genöthigt, hier tiefer zu gehen als je, und weit auszuholen.

Was bist du?

Ich. Um dir deine Frage auf das allgemeinste zu beantworten: ich bin Ich, ich selbst.

D. G. Ich bin mit dieser Antwort sehr wohl zufrieden. — Was bedeutet das, wenn du sagst: Ich: was liegt in diesem Begriffe, und wie bringst du ihn zu Stande?

Ich. Ich kann mich hierüber nur durch Entgegensetzung

deutlich machen. — *Das Ding* soll etwas seyn ausser mir, dem Wissenden. *Ich* bin das Wissende selbst, Eins mit dem Wissenden. — Es entsteht über das Bewusstseyn des ersteren die Frage: wie kann, da das Ding nicht von sich weiss, ein Wissen vom Dinge entstehen; wie kann, da ich nicht selbst das Ding bin, noch irgend eine seiner Bestimmungen, da alle diese Bestimmungen desselben lediglich in den Umkreis seines eigenen Seyns fallen, keinesweges aber in den des meinigen, ein Bewusstseyn des Dinges *in mir* entstehen? Wie kommt das Ding herein in mich? Welches ist das Band zwischen dem Subjecte, mir, und dem Objecte meines Wissens, dem Dinge? Diese Frage findet in Absicht *meiner* nicht statt. Ich habe das Wissen in mir selbst, denn ich bin Intelligenz. Was ich bin, davon *weiss* ich, weil ich es bin, und wovon ich unmittelbar dadurch weiss, dass ich überhaupt nur bin, das bin *ich,* weil ich unmittelbar davon weiss. Es bedarf hier keines Bandes zwischen Subject und Object; mein eigenes Wesen ist dieses Band. Ich bin Subject und Object: und diese Subject-Objectivität, dieses Zurückkehren des Wissens in sich selbst, ist es, die ich durch den Begriff *Ich* bezeichne, wenn ich dabei überhaupt etwas bestimmtes denke.

D. G. Also, Identität beider, des Subjects und Objects, wäre dein Wesen, als Intelligenz?

Ich. Ja.

D. G. Kannst du nun diese, die Identität, das, was weder Subject, noch Object ist, sondern beiden zum Grunde liegt, aus dem erst beides wird, — kannst du es fassen, desselben dir bewusst werden?

Ich. Keinesweges. Es ist Bedingung alles meines Bewusstseyns, dass das *Bewusstseyende* und das *Bewusste* als zweierlei erscheine. Ein anderes Bewusstseyn kann ich mir nicht einmal denken. Wie ich mich finde, finde ich mich als Subject *und* Object, welche beide aber unmittelbar verbunden sind.

D. G. Kannst du des Momentes, da das unbegreifliche Eine sich in diese beide trennt, bewusst werden?

Ich. Wie könnte ich, da ja mein Bewusstseyn erst mit, und durch ihre Trennung möglich wird; da mein Bewusstseyn

selbst es eigentlich ist, welches sie trennt? Aber über das Bewusstseyn hinaus giebt es kein Bewusstseyn.

D. G. Diese Getrenntheit sonach wäre dasjenige, was du nothwendig in dir findest, so wie du deiner dir bewusst wirst? *Sie* wäre dein eigentliches ursprüngliches Seyn?

Ich. So ists.

D. G. Und worin wäre dieselbe gegründet?

Ich. Ich bin Intelligenz, und habe das Bewusstseyn in mir selbst. Jene Getrenntheit ist Bedingung, sie ist Resultat des Bewusstseyns überhaupt. Sie ist sonach in mir selbst gegründet, wie dieses.

D. G. Du bist Intelligenz, sagtest du, wenigstens ist hier allein davon die Rede; und du wirst dir als solche Object. Dein Wissen sonach als objectives stellt sich vor dich selbst, vor dein Wissen als subjectives hin, und schwebt demselben vor; freilich, ohne dass du dieses Hinstellens dir bewusst werden kannst?

Ich. So ists.

D. G. Kannst du nicht etwas zur genaueren Charakteristik des Subjectiven und des Objectiven, nemlich so wie dasselbe im Bewusstseyn erscheint, beibringen?

Ich. Das Subjective erscheint, als in sich selbst enthaltend den Grund eines Bewusstseyns der *Form* nach, keinesweges aber in Rücksicht des bestimmten Inhalts. Dass ein Bewusstseyn, ein inneres Schauen und Bilden da ist, davon liegt der Grund in ihm selbst; dass *gerade dies* geschaut wird, darin hängt es von dem Objectiven ab, darauf es geheftet ist, und durch welches es gleichsam fortgerissen wird. Das Objective im Gegentheil enthält den Grund seines Seyns in sich selbst, es ist an und für sich, ist, wie es ist, weil es nun einmal so ist. — Das Subjective erscheint als der leidende und stillhaltende Spiegel des Objectiven; das letztere schwebt dem ersten vor. — Dass das erstere abspiegelt, davon liegt der Grund in ihm selbst. Dass gerade dies und nichts anderes in ihm abgespiegelt wird, davon liegt der Grund im letzteren.

D. G. Das *Subjective überhaupt,* seiner inneren Natur nach, wäre sonach gerade so beschaffen, wie du oben insbesondere das Bewusstseyn eines Seyns ausser dir beschriebst?

Ich. Es ist wahr: und diese Uebereinstimmung ist merkwürdig. Ich fange an zur Hälfte glaublich zu finden, dass aus den inneren Gesetzen meines Bewusstseyns selbst die Vorstellung von einem ohne mein Zuthun ausser mir stattfindenden Seyn hervorgehen, und diese Vorstellung doch im Grunde nichts anderes seyn könne, als die Vorstellung dieser Gesetze selbst.

D. G. Warum nur zur Hälfte?

Ich. Weil ich noch nicht einsehe, warum es gerade zu einer *solchen* Vorstellung ihrem Inhalte nach, zu einer Vorstellung von einer durch den zusammenhängenden Raum ausgedehnten Masse, ausfalle.

D. G. Dass es denn doch nur deine Empfindung sey, die du durch den Raum verbreitest, hast du schon oben eingesehen; dass diese in ein Empfind*bares* gerade durch ihre Ausdehnung in dem Raume sich verwandeln möge, hast du geahnet. Wir hätten es sonach vor der Hand lediglich mit dem Raume selbst zu thun, und nur dessen Entstehung aus dem blossen Bewusstseyn begreiflich zu machen.

Ich. So ist es.

D. G. So lass uns den Versuch anstellen. Ich weiss, dass du dir deiner intelligenten Thätigkeit nicht als solcher bewusst werden kannst, inwiefern sie *ursprünglich und unveränderlich auf Eins geheftet bleibt;* in diesem Zustande, der mit ihrem Seyn anhebt, und der nicht vertilgt werden kann, ohne dass ihr Seyn mit vertilgt werde, und ein solches Bewusstwerden werde ich dir sonach nicht anmuthen. Aber du kannst dir ihrer bewusst werden, inwiefern sie *von einem veränderlichen Zustande* innerhalb des unveränderlichen fortschwebt zu *einem anderen veränderlichen.* Wenn du sie nun in dieser Verrichtung vor dich hinstellst; wie erscheint sie dir — diese innere Agilität deines Geistes?

Ich. Mein geistiges Vermögen scheint sich innerlich hin und her zu bewegen, schnell von einem auf das andere zu fahren; kurz, es erscheint mir als ein *Linienziehen.* — Ein bestimmtes Denken macht einen Punct in dieser Linie.

D. G. Warum nun gerade als ein Linienziehen?

Ich. Soll ich Gründe angeben für dasjenige, aus dessen

Umkreise ich nicht herausgehen kann, ohne aus meinem eigenen Daseyn herauszugehen? — Es ist schlechthin so.

D. G. So demnach erscheint dir ein *besonderer* Act deines Bewusstseyns. Wie wird dir nun dein, *nicht hervorgebrachtes, sondern angestammtes Wissen* überhaupt, von welchem alles besondere Denken nur die Erneuerung und weitere Bestimmung ist — wie wird es dir im Bilde erscheinen?

Ich. Offenbar als ein solches, in welchem man nach allen Richtungen hin Linien ziehen, und Puncte machen kann: also als — *Raum.*

D. G. Und nun wird dir vollkommen klar seyn, wie etwas, das doch aus dir selbst hervorgeht, dir als ein Seyn ausser dir erscheinen könne, ja nothwendig erscheinen müsse.

Du bist zur wahren Quelle der Vorstellungen von Dingen ausser dir hindurchgedrungen. Diese Vorstellung ist nicht Wahrnehmung, du nimmst nur dich selbst wahr: sie ist ebensowenig Gedanke; die Dinge erscheinen dir nicht, als ein bloss gedachtes. Sie ist wirklich, und in der That absolut unmittelbares Bewusstseyn eines Seyns ausser dir, ebenso wie die Wahrnehmung unmittelbares Bewusstseyn deines Zustandes ist. — Lass dich nicht durch Sophisten und Halbphilosophen übertäuben: die Dinge erscheinen dir nicht durch einen Repräsentanten; des Dinges, das da ist und seyn kann, wirst du dir unmittelbar bewusst; und es giebt kein anderes Ding, als das, dessen du dir bewusst wirst. Du selbst bist dieses Ding; du selbst bist durch den innersten Grund deines Wesens, deine Endlichkeit, vor dich selbst hingestellt, und aus dir selbst herausgeworfen; und alles, was du ausser dir erblickst, bist immer du selbst. Man hat dieses Bewusstseyn sehr passend *Anschauung* genannt. In allem Bewusstseyn schaue ich mich selbst an; denn ich bin Ich: für das Subjective, das Bewusst*seyende*, ist es *An*schauung. Und das Objective, das Angeschaute und Bewusste, bin abermals ich selbst, dasselbe Ich, welches auch das anschauende ist, — nur eben objectiv, vorschwebend dem Subjectiven. In dieser Rücksicht ist dieses Bewusstseyn — ein thätiges *Hin*schauen, dessen, was ich anschaue; ein Herausschauen meiner selbst aus mir selbst: Her-

austragen meiner selbst aus mir selbst durch die einige Weise des Handelns, die mir zukommt, durch das Schauen. Ich bin ein lebendiges Sehen. Ich sehe — Bewusstseyn — sehe mein Sehen — bewusstes.

Darum ist auch dieses Ding dem Auge deines Geistes durchaus durchsichtig, weil es dein Geist selbst ist. Du theilst, du begrenzest, du bestimmst die möglichen Formen der Dinge, und die Verhältnisse dieser Formen von aller Wahrnehmung vorher. Kein Wunder; du begrenzest und bestimmst dadurch immer nur dein Wissen selbst, wovon du ohne Zweifel weisst. Darum wird ein Wissen vom Dinge möglich. Es ist nicht im Dinge, und strömt nicht von ihm aus. Es strömt von dir aus, indem es ist, und dessen eigenes Wesen es ist.

Es giebt keinen äusseren Sinn, denn es giebt keine äussere Wahrnehmung. Wohl aber giebt es eine äussere Anschauung — nicht des *Dinges* — sondern diese äussere Anschauung — dieses, ausserhalb des subjectiven und ihm als vorschwebend erscheinende, *Wissen* — ist selbst das Ding, und es giebt kein anderes. Durch diese äussere Anschauung hindurch wird nun auch selbst die Wahrnehmung als eine äussere, und die Sinne, als äussere, erblickt. Es bleibt ewig wahr, denn es ist erwiesen: Ich sehe oder fühle immer die Fläche: wohl aber schaue ich an mein Sehen, oder Fühlen, als Sehen oder Fühlen einer Fläche. Der erleuchtete, durchsichtige, durchgreifbare und durchdringliche Raum, das reinste Bild meines Wissens, wird nicht gesehen, sondern angeschaut, und *in ihm* wird *mein Sehen selbst* angeschaut. Das Licht ist nicht ausser mir, sondern in mir, und ich selbst bin das Licht. Du antwortetest oben auf meine Frage: wie du von deinem Sehen, Fühlen u. s. w., überhaupt von deinem Empfinden wissest: du wissest unmittelbar davon. Jetzt wirst du mir vielleicht dieses unmittelbare Bewusstseyn deines Empfindens näher bestimmen können.

Ich. Es muss ein doppeltes seyn. Die Empfindung ist selbst ein unmittelbares Bewusstseyn; ich *empfinde* mein Empfinden. Dadurch entsteht mir nun keinesweges irgend eine Erkenntniss eines Seyns, sondern nur *das Gefühl meines eige-*

nen Zustandes. Aber ich bin ursprünglich nicht bloss empfindend, sondern auch anschauend; denn ich bin nicht bloss ein praktisches Wesen, sondern auch Intelligenz. Ich *schaue* mein Empfinden auch an; und so entsteht mir aus mir selbst und meinem Wesen *die Erkenntniss eines Seyns.* Die *Empfindung* verwandelt sich in ein *Empfindbares;* meine Affection, Roth, Glatt und dergleichen, in ein *Rothes, Glattes* u. s. w. ausser mir: welches — und dessen Empfindung, ich im Raume anschaue, weil mein Anschauen selbst der Raum ist. So wird auch klar, warum ich Flächen zu sehen oder zu fühlen glaube, die ich doch in der That weder sehe noch fühle. Ich schaue nur an mein Sehen oder Fühlen, als Sehen oder Fühlen einer Fläche.

D. G. Du hast mich, oder eigentlicher dich selbst, wohl verstanden.

Ich. Aber dann entsteht mir das Ding gar nicht, weder bemerkt noch unbemerkt durch einen Schluss vermittelst des Satzes vom Grunde; sondern es schwebt mir unmittelbar vor, und steht schlechthin vor meinem Bewusstseyn, ohne irgend eine Folgerung. Ich kann nicht, wie ich soeben that, sagen, dass die Empfindung sich in ein Empfindbares verwandle. Das Empfindbare, als solches, ist im Bewusstseyn das erste. Nicht von einer Affection, die da roth, glatt und dergleichen, sondern von einem Rothen, Glatten u. s. w. ausser mir, hebt das Bewusstseyn an.

D. G. Wenn du mir nun aber erklären sollst, was das sey, Roth, Glatt und dergleichen; wirst du mir anders antworten können, als, es sey, was dich auf eine gewisse Weise afficire, die du roth, glatt und dergleichen nennest?

Ich. Wohl — wenn du mich fragst, und ich auf deine Frage, und auf das Erklären überhaupt mich einlasse. Ursprünglich aber fragt mich Niemand, und ich selbst frage mich nicht. — Ich vergesse mich selbst gänzlich, und verliere mich in der Anschauung; werde mir meines Zustandes gar nicht, sondern nur eines Seyns ausser mir, bewusst. Das Rothe,

Grüne und dergleichen ist eine Eigenschaft des Dinges, es ist eben roth oder grün, und damit gut. Es wird nicht weiter erklärt; ebensowenig, als, unserer obigen Uebereinkunft nach, dasselbe als Affection weiter erklärt werden kann. — Bei der Gesichtsempfindung ist dies am auffallendsten. Die Farbe erscheint ausser mir, und der sich selbst überlassene, nicht weiter über sich nachdenkende Menschenverstand möchte wohl schwerlich darauf gerathen, Roth oder Grün zu erklären, als dasjenige, was eine bestimmte Affection in ihm errege.

D. G. Ohne Zweifel aber auch süss oder sauer? — Es gehört nicht hierher zu untersuchen, ob der Eindruck durchs Gesicht überhaupt reine Empfindung, — ob er nicht vielmehr ein Mittelding zwischen Empfindung und Anschauung, und das Verbindungsmittel beider in unserem Geiste sey. — Aber ich gebe dir deine Bemerkung vollkommen zu, und sie ist mir höchst willkommen. Du kannst allerdings dir selbst in der Anschauung verschwinden; und ohne eine besondere Aufmerksamkeit auf dich selbst, oder ohne Interesse für irgend ein äusseres Handeln, verschwindest du dir sogar natürlich und nothwendig. — Dies ist die Bemerkung, auf welche die Vertheidiger eines vorgeblichen Bewusstseyns an sich ausser uns vorhandener Dinge sich berufen, wenn man ihnen zeigt, dass der Satz des Grundes, durch welchen auf sie geschlossen werden könnte, doch nur in uns sey; sie läugnen dann, dass überhaupt ein Schluss gemacht werde; und dies muss man ihnen, inwiefern sie von dem wirklichen Bewusstseyn in gewissen Fällen reden, ja nicht abstreiten wollen: — dieselben Vertheidiger, welche, wenn man ihnen nun die Natur der Anschauung aus den eigenen Gesetzen der Intelligenz erklärt, selbst wiederum den Schluss machen; und nicht müde werden zu wiederholen, dass denn doch etwas ausser uns seyn müsse, welches uns nöthige, gerade so vorzustellen.

Ich. Ereifere dich jetzt nicht über diese, sondern belehre mich. Ich habe keine vorgefasste Meinung, sondern will die wahre Meinung erst suchen.

D. G. Dennoch geht die Anschauung nothwendig aus von der Wahrnehmung deines eigenen Zustandes, nur dass du die-

ser Wahrnehmung dir nicht immer deutlich bewusst wirst, wie du oben durch Schlüsse eingesehen hast. Auch ist sogar in demjenigen Bewusstseyn, da du im Objecte dich selbst verlierst, stets etwas, das nur durch ein unvermerktes Denken an dich selbst, und genaues Beobachten deines eigenen Zustandes, möglich ist.

Ich. — Dass sonach stets, und allgegenwärtig das Bewusstseyn des Seyns ausser mir von dem, nur nicht bemerkten, Bewusstseyn meiner selbst begleitet würde?

D. G. Nicht anders.

Ich. — Das erstere durch das letztere bestimmt würde; — so würde, wie es ist?

D. G. So meine ichs.

Ich. Zeige mir dies, so genügt mir.

D. G. Setzest du die Dinge überhaupt nur im Raume, oder setzest du jedes als ausfüllend einen bestimmten Theil des Raumes?

Ich. Das letztere, jedes Ding hat seine bestimmte Grösse.

D. G. Und die verschiedenen Dinge, fallen sie dir in dieselben Theile des Raumes?

Ich. Keinesweges; sie schliessen einander aus. Sie sind neben, über und unter, hinter und vor einander; mir näher, oder von mir entfernter.

D. G. Und wie kommst du zu diesem Messen und Ordnen derselben im Raume? Ist es Empfindung?

Ich. Wie könnte es, da der Raum selbst keine Empfindung ist.

D. G. Oder Anschauung?

Ich. Dies kann nicht seyn. Die Anschauung ist unmittelbar und untrüglich. Was in ihr liegt, erscheint nicht als hervorgebracht, und kann nicht täuschen. Aber über dem nach Gutdünken Schätzen und Ermessen und Ueberlegen der Grösse eines Gegenstandes, seiner Entfernung, seiner Lage zu anderen Gegenständen, betreffe ich mich sogar; und es ist eine jedem Anfänger bekannte Bemerkung, dass wir ursprünglich die Gegenstände alle in derselben Linie nebeneinander erblicken, dass wir erst lernen müssen, ihre grössere Entfernung oder Nähe

zu schätzen, dass das Kind nach dem entfernten Gegenstande greift, als ob derselbe unmittelbar vor seinen Augen liege, und dass der Blindgeborene, der plötzlich das Gesicht erhielte, dasselbe thun würde. Jene Vorstellung ist sonach ein Urtheil; keine Anschauung, sondern ein Ordnen meiner mannigfaltigen Anschauungen durch den Verstand. — Auch kann ich in dieser Schätzung der Grösse, Entfernung u. s. w. irren; und die sogenannten Gesichtstäuschungen scheinen gar nicht Täuschungen durch das Gesicht, sondern irrige Urtheile zu seyn über die Grösse des Gegenstandes, über die Grösse seiner Theile im Verhältniss gegeneinander, und was daraus folgt, über seine wahre Figur, über seine Entfernung von mir und anderen Gegenständen. Im Raume überhaupt, indem ich ihn anschaue, ist er wirklich, und die Farbe, die ich an ihm sehe, sehe ich gleichfalls wirklich; und hierin befindet sich keine Täuschung.

D. G. Und welches mag wohl das Princip dieser Beurtheilung — dass ich den bestimmtesten und leichtesten Fall setze, — der Beurtheilung der Nähe oder Entfernung der Gegenstände von dir seyn? wonach magst du sie schätzen, diese Entfernung?

Ich. Ohne Zweifel nach der grösseren Stärke oder Schwäche übrigens gleichartiger Eindrücke. — Ich erblicke vor mir zwei Gegenstände von demselben Roth. Der, dessen Farbe ich deutlicher sehe, ist mir näher; der dessen Farbe ich schwächer erblicke, entfernter, und um soviel entfernter, als ich sie schwächer erblicke.

D. G. Also nach dem Maasse der Stärke oder Schwäche beurtheilst du die Entfernung: und diese Stärke oder Schwäche selbst beurtheilst du? —

Ich. Offenbar nur, inwiefern ich auf meine Affectionen als solche merke, und noch dazu auf einen sehr feinen Unterschied in denselben merke. — Du hast mich besiegt. Alles Bewusstseyn des Gegenstandes ausser mir ist durch das klare, genaue Bewusstseyn meines eigenen Zustandes bestimmt, und es wird in demselben immer ein Schluss vom Begründeten in mir auf einen Grund ausser mir gemacht.

D. G. Du giebst dich bald besiegt, und ich muss nun

selbst statt deiner den Streit gegen mich fortführen. — Mein Beweis kann doch nur gelten für diejenigen Fälle, da ein eigentliches Erwägen und Ueberlegen der Grösse, der Entfernung, der Lage des Gegenstandes stattfindet, und du dir dessen bewusst wirst. Du wirst aber gestehen, dass dies das Gewöhnliche nicht ist, dass du vielmehr meistentheils unmittelbar in demselben ungetheilten Momente, da du dir des Gegenstandes bewusst wirst, dir zugleich seiner Grösse, Entfernung u. s. w. bewusst wirst.

Ich. Wenn einmal die Entfernung des Gegenstandes nur nach der Stärke des Eindruckes beurtheilt wird, so ist dieses schnelle Urtheil lediglich die Folge des ehemaligen Erwägens. Ich habe durch lebenslängliche Uebung gelernt, schnell die Stärke des Eindruckes zu bemerken, und die Entfernung darnach zu beurtheilen. Es ist ein schon ehemals durch Arbeit Zusammengesetztes aus Empfindung, Anschauung und ehemaligem Urtheil, — von welchem meine gegenwärtige Vorstellung ausgeht; welcher letzteren allein ich mir bewusst werde. Ich fasse nicht mehr überhaupt das Roth, Grün und dergleichen ausser mir, sondern ein Roth oder Grün, *von dieser, und dieser, und dieser Entfernung* auf; dieser letzte Zusatz aber ist *blosse Erneuerung eines schon ehemals durch Ueberlegung zu Stande gebrachten Urtheils.*

D. G. Ist dir nun nicht zugleich klar geworden, ob du das Ding ausser dir anschauest, oder ob du es denkest, oder ob du beides thust, und inwiefern jedes von beiden?

Ich. Vollkommen; und ich glaube jetzt die vollständigste Einsicht in die Entstehung der Vorstellung von einem Gegenstande ausser mir erlangt zu haben.

1) Ich bin schlechthin, weil Ich Ich bin, meiner selbst mir bewusst; und zwar theils als eines praktischen Wesens, theils als einer Intelligenz. Das erste Bewusstseyn ist *Empfindung,* das zweite die *Anschauung,* der unbegrenzte Raum.

2) Unbegrenztes kann ich nicht fassen, denn ich bin endlich. Ich begrenze daher durch Denken einen gewissen

Raum im allgemeinen Raume, und setze den ersten zum letzten in ein gewisses Verhältniss.

3) Der Maassstab dieses begrenzten Raumes ist das Maass meiner eigenen Empfindung; nach einem Satze, den man sich etwa denken und so ausdrücken könnte: was mich in dem und dem Maasse afficirt, ist im Raume in dem und dem Verhältnisse zu dem übrigen mich Afficirenden zu setzen.

Die *Eigenschaft* des Dinges stammt aus der Empfindung meines eigenen Zustandes; der *Raum,* den es erfüllt, aus der Anschauung. Durch Denken wird beides verknüpft, die erstere auf den letzteren übertragen. Es ist allerdings so, wie wir oben sagten: dadurch, dass es in den Raum gesetzt wird, wird mir Eigenschaft des Dinges, was eigentlich nur mein Zustand ist; aber es wird in dem Raum gesetzt nicht durch Anschauen, sondern durch Denken, durch *messendes* und *ordnendes* Denken. Ein Erdenken, Erschaffen durch Denken, liegt jedoch in diesem Acte nicht, sondern lediglich ein Bestimmen des durch Empfindung und Anschauung, unabhängig vom Denken, Gegebenen.

D. G. Was mich in dem und dem Maasse afficirt, ist in dem und dem Verhältnisse zu setzen; folgerst du beim Begrenzen und Ordnen der Gegenstände im Raume. Liegt nun der Behauptung, dass dich etwas in einem gewissen Maasse afficire, nicht die Voraussetzung zum Grunde, dass es dich überhaupt afficire?

Ich. Ohne Zweifel.

D. G. Und ist irgend eine Vorstellung eines äusseren Gegenstandes möglich, der nicht auf diese Weise im Raume begrenzt und geordnet werde?

Ich. Nein; kein Gegenstand ist überhaupt im Raume, sondern jeder ist in einem bestimmten Raume.

D. G. Sonach wird in der That, ob du dir nun dessen bewusst werdest, oder nicht, jeder äussere Gegenstand vorgestellt, als dich afficirend; so gewiss er vorgestellt wird, als einen bestimmten Raum einnehmend.

Ich. Das folgt allerdings.

D. G. Und welche Art von Vorstellung ist die von einem dich afficirenden?

Ich. Offenbar ein Denken; und zwar ein Denken nach dem oben erörterten Satze des Grundes. — Ich sehe jetzt noch bestimmter ein, dass das Bewusstseyn des Gegenstandes auf zweierlei Art an mein Selbstbewusstseyn gleichsam angeheftet ist, theils durch die Anschauung, theils durch das Denken nach dem Satze des Grundes. Der Gegenstand ist, so sonderbar dies scheine, beides: unmittelbares Object meines Bewusstseyns, und erschlossen.

D. G. Beides wohl in verschiedener Rücksicht und Ansicht. — Du musst dieses Denkens des Gegenstandes dir doch bewusst werden können?

Ich. Ohne Zweifel; unerachtet ich desselben gewöhnlich nicht bewusst werde.

D. G. Du erdenkst dir sodann zu dem Leiden in dir, deiner Affection, eine Thätigkeit ausser dir hinzu, so wie du oben das Denken nach dem Satze des Grundes beschriebest?

Ich. Ja.

D. G. Und mit derselben Bedeutung und Gültigkeit, als du es oben beschriebest. Du denkst nun einmal so, und musst so denken, du kannst es nicht ändern, und kannst weiter nichts wissen, als dass du so denkest?

Ich. Nicht anders. Wir haben alles dies im Allgemeinen schon auseinandergesetzt.

D. G. Du *er*denkst dir den Gegenstand, sagte ich: inwiefern er das Gedachte ist, ist er Product lediglich deines Denkens?

Ich. Allerdings; denn so folgt es aus dem Obigen.

D. G. Und was ist nun dieser gedachte, dieser nach dem Satze des Grundes erschlossene Gegenstand?

Ich. Eine *Kraft* ausser mir.

D. G. Die weder du empfindest, noch anschauest?

Ich. Keinesweges. Ich bleibe mir immer sehr wohl bewusst, dass ich sie schlechthin nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst ihrer Aeusserungen fasse; ungeachtet ich ihr ein Daseyn un-

abhängig von mir zuschreibe. Ich werde afficirt, denke ich; es muss sonach doch etwas geben, das mich afficirt.

D. G. Sonach sind allerdings das angeschaute Ding, und das gedachte Ding, zwei sehr verschiedene Dinge. Das dir wirklich unmittelbar vorschwebende, und durch den Raum verbreitete, ist das *angeschaute;* die innere Kraft in demselben, die dir gar nicht vorschwebt, sondern deren Daseyn du nur durch einen Schluss behauptest, ist das *gedachte* Ding.

Ich. Die innere Kraft in demselben, sagtest du; und ich bedenke mir eben, dass du Recht hast. Ich setze diese Kraft selbst auch in den Raum, trage sie auf die denselben ausfüllende angeschaute Masse über.

D. G. Wie sollen denn, deiner nothwendigen Ansicht nach, diese Kraft und diese Masse sich gegen einander selbst verhalten?

Ich. So: Die Masse mit ihren Eigenschaften ist selbst Wirkung und Aeusserung der inneren Kraft. Diese Kraft hat zwei Wirkungen; eine, wodurch sie sich selbst erhält, und sich diese bestimmte Gestalt giebt, in der sie erscheint; eine andere auf mich, da sie mich auf eine bestimmte Weise afficirt.

D. G. Du suchtest vorhin noch einen anderen Träger der Eigenschaften, als den Raum, in welchem sie sich befinden; noch ein anderes dauerndes in dem Wechsel der Veränderungen, als ihn, diesen Raum?

Ich. Wohl, und dieses dauernde ist gefunden. Es ist die Kraft selbst. Sie bleibt bei allem Wechsel ewig dieselbe, und sie ists, welche Eigenschaften annimmt und trägt.

D. G. Jetzt einen Blick auf alles bis jetzt Gefundene. Du fühlst dich in einem gewissen Zustande, den du roth, glatt, süss u. s. w. nennest. Du weisst darüber nichts, als dass du dich eben fühlst, und dich so fühlst, oder weisst du mehr? — Liegt im blossen Gefühle noch etwas anderes, als — das blosse Gefühl?

Ich. Nein.

D. G. Es ist ferner die Bestimmung deiner selbst als In-

telligenz, dass dir ein Raum vorschwebt. Oder weisst du hierüber mehr?

Ich. Keineswegs.

D. G. Zwischen jenem gefühlten Zustande, und diesem dir vorschwebenden Raume ist nun nicht der geringste Zusammenhang; ausser, dass nun einmal beides in deinem Bewusstseyn vorkommt. Oder siehst du etwa noch einen anderen Zusammenhang?

Ich. Ich sehe keinen.

D. G. Nun aber bist du auch denkend, ebenso schlechthin, wie du fühlend und anschauend bist; und du weisst darüber nichts weiter, als, dass du es eben bist. Du fühlst deinen Zustand nicht bloss, sondern du denkst ihn auch; aber er giebt dir keinen vollständigen Gedanken; du bist genöthigt, im Denken noch etwas anderes zu ihm hinzusetzen, einen Grund desselben ausser dir, eine fremde Kraft. Weisst du nun hierüber mehr, als — dass du eben so denkst, und eben genöthigt bist, so zu denken?

Ich. Ich kann darüber nicht mehr wissen. Ich kann mir nichts ausser meinem Denken denken; denn dadurch, dass ich es denke, wird es ja mein Denken, und fällt unter die unvermeidlichen Gesetze desselben.

D. G. Durch dieses Denken entsteht dir nun erst ein Zusammenhang zwischen deinem Zustande, den du fühlst, und dem Raume, den du anschauest, du denkst in den letzteren den Grund des ersteren hinein. Oder ist es nicht so?

Ich. Es ist so. Dass ich den Zusammenhang beider in meinem Bewusstseyn nur durch mein Denken hervorbringe, und dass dieser Zusammenhang weder *gefühlt,* noch *angeschaut* wird, hast du klärlich nachgewiesen. Von einem Zusammenhange *ausser meinem Bewusstseyn* aber kann ich nicht reden, einen solchen kann ich auf keine Weise darstellen; denn eben, indem ich davon rede, weiss ich ja davon, und, da dieses Bewusstseyn nur ein Denken seyn kann, denke ich ihn ja; und es ist ganz derselbe Zusammenhang, der in meinem gemeinen natürlichen Bewusstseyn vorkommt, und kein anderer. Ich bin über dieses Bewusstseyn um keines Haares Breite hinausge-

kommen; ebensowenig, als ich je über mich selbst hinwegspringen kann. Alle Versuche, einen solchen Zusammenhang an sich, ein Ding an sich, das mit dem Ich an sich zusammenhängt, zu denken, sind lediglich ein Ignoriren unseres eigenen Denkens, ein sonderbares Vergessen, dass wir keinen Gedanken haben können, ohne ihn — eben zu denken. Jenes Ding an sich ist ein Gedanke; der — ein stattlicher Gedanke seyn soll, und welchen doch niemand gedacht haben will.

D. G. Von *dir* also habe ich keine Einwendungen zu fürchten gegen die entschlossene Aufstellung des Satzes, *dass das Bewusstseyn eines Dinges ausser uns absolut nichts weiter ist, als das Product unseres eigenen Vorstellungsvermögens,* und dass wir über das Ding nichts weiter wissen, als was wir darüber — eben wissen, durch unser Bewusstseyn setzen, — dadurch, dass wir überhaupt Bewusstseyn, und ein so bestimmtes, unter solchen Gesetzen stehendes Bewusstseyn haben, hervorbringen?

Ich. Ich kann nichts dagegen einwenden; es ist so.

D. G. — Keine Einwendungen gegen den kühnern Ausdruck desselben Satzes: dass wir bei dem, was wir Erkenntniss und Betrachtung der Dinge nennen, immer und ewig nur uns selbst erkennen und betrachten, und in allem unserem Bewusstseyn schlechterdings von nichts wissen, als von uns selbst, und unseren eigenen Bestimmungen?

Ich sage: auch dagegen wirst du nichts einwenden können; denn wenn einmal *das Ausseruns überhaupt* uns nur durch unser Bewusstseyn selbst entsteht, so kann ohne Zweifel auch das *Besondere und Mannigfaltige* dieser Aussenwelt auf keinem anderen Wege entstehen; und wenn der Zusammenhang dieses Ausseruns *mit uns selbst* nur ein Zusammenhang in unseren Gedanken ist, so ist der Zusammenhang der *mannigfaltigen Dinge unter einander selbst* ohne Zweifel kein anderer. Ich könnte die Gesetze, nach denen dir ein Mannigfaltiges von Gegenständen entsteht, die doch unter sich zusammenhängen, mit eiserner Nothwendigkeit einander gegenseitig bestimmen, und auf diese Weise ein Weltsystem bilden, wie du es dir selbst sehr wohl beschrieben hast — ich könnte

diese Gesetze dir eben so klar in deinem eigenen Denken nachweisen, als ich jetzt die Entstehung eines Gegenstandes überhaupt und seines Zusammenhanges mit dir selbst dir darin nachgewiesen habe; und ich überhebe mich dieses Geschäftes lediglich darum, weil ich finde, dass du mir das Resultat, worauf allein es mir ankommt, ohne dies zugeben musst.

Ich. Ich sehe alles ein, und muss dir alles zugeben.

D. G. Und mit dieser Einsicht, Sterblicher, sey frei, und auf ewig erlöset von der Furcht, die dich erniedrigte und quälte. Du wirst nun nicht länger vor einer Nothwendigkeit zittern, die nur in deinem Denken ist, nicht länger fürchten von Dingen unterdrückt zu werden, die deine eigenen Producte sind, nicht länger dich, das Denkende, mit dem aus dir selbst hervorgehenden Gedachten in Eine Klasse stellen. So lange du glauben konntest, dass ein solches System der Dinge, wie du es dir beschrieben, unabhängig von dir ausser dir wirklich existire, und dass du selbst ein Glied in der Kette dieses Systems seyn möchtest, war diese Furcht gegründet. Jetzt nachdem du eingesehen hast, dass alles dies nur in dir selbst und durch dich selbst ist, wirst du ohne Zweifel nicht vor dem dich fürchten, was du für dein eigenes Geschöpf erkannt hast.

Von dieser Furcht nur wollte ich dich befreien. Jetzt bist du von ihr erlöst, und ich überlasse dich dir selbst.

Ich. Halt, betrüglicher Geist. Ist dies die Weisheit ganz, zu der du mir Hoffnung gemacht hast, und rühmst du, dass du so mich befreiest? — Du befreiest mich, es ist wahr: du sprichst mich von aller Abhängigkeit los; indem du mich selbst in Nichts, und alles um mich herum, wovon ich abhängen könnte, in Nichts verwandelst. Du hebst die Nothwendigkeit auf, dadurch, dass du alles Seyn aufhebst und rein vertilgst.

D. G. Sollte die Gefahr so gross seyn?

Ich. Du kannst noch spotten? — Nach deinem Systeme? —

D. G. Meinem Systeme? Worüber wir übereingekommen

sind, haben wir gemeinschaftlich mit einander erzeugt: wir haben beide daran gearbeitet, und du hast alles so wohl eingesehen, als ich selbst; meine wahre vollständige Denkart aber errathen zu wollen, möchte vor der Hand noch dir schwerlich anstehen.

Ich. Nenne deine Gedanken, wie du willst; kurz, nach allem bisherigen ist nichts, absolut nichts als Vorstellungen, Bestimmungen eines Bewusstseyns, als blossen Bewusstseyns. Die Vorstellung aber ist mir nur Bild, nur Schatten einer Realität; sie kann mir an sich selbst nicht genügen, und ist an sich selbst nicht von dem geringsten Werthe. Ich könnte mir gefallen lassen, dass diese Körperwelt ausser mir in eine blosse Vorstellung verschwände, und in Schatten sich auflösete; an ihr hängt mein Sinn nicht; aber nach allem Bisherigen verschwinde ich selbst nicht minder denn sie; gehe ich selbst über in ein blosses Vorstellen ohne Bedeutung und ohne Zweck. Oder sage mir selbst, ist es anders?

D. G. Ich sage gar nichts in meinem Namen. Untersuche selbst, hilf dir selbst.

Ich. Ich schwebe mir selbst vor als Körper im Raume, mit Sinnenwerkzeugen, Handelswerkzeugen, als physische Kraft, bestimmbar durch einen Willen. Du wirst von allem diesem sagen, was du oben überhaupt von Gegenständen ausser mir, dem Denkenden, sagtest, dass es ein zusammengesetztes Product aus meinem Empfinden, Anschauen, Denken sey.

D. G. Ohne Zweifel werde ich das. Ich werde dir sogar, wenn du es verlangst, Schritt vor Schritt die Gesetze aufzeigen, nach denen du dir in deinem Bewusstseyn zu einem organischen Leibe, mit solchen Sinnen, zu einer physischen Kraft u. s. w. wirst, und du wirst gezwungen werden, mir in allem Recht zu geben.

Ich. Das sehe ich voraus. Wie ich zugeben musste, dass das Süsse, Rothe, Harte und dergleichen nichts sey, als mein eigener innerer Zustand, und dass es nur durch die Anschauung und das Denken aus mir heraus in den Raum versetzt, und als Eigenschaft eines unabhängig von mir existirenden Dinges betrachtet werde; ebenso werde ich zugeben müs-

sen, dass dieser Leib mit seinen Werkzeugen nichts ist, als eine Versinnlichung meiner selbst, des innerlich Denkenden, zu einer bestimmten Raumerfüllung; werde zugeben müssen, dass Ich, das Geistige, die reine Intelligenz, und Ich, dieser Leib in der Körperwelt, ganz und gar Eins sind und ebendasselbe; — nur angesehen von zwei Seiten, — nur aufgefasst durch zwei verschiedene Vermögen, die erste durch das reine Denken, der zweite durch die äussere Anschauung.

D. G. So würde das Resultat einer angestellten Untersuchung allerdings ausfallen.

Ich. Und jenes denkende, geistige Wesen, jene Intelligenz, die durch die Anschauung in einen irdischen Leib verwandelt wird, was kann sie selbst nach diesen Grundsätzen seyn, als ein Product meines Denkens, etwas bloss und lediglich — Erdachtes, weil ich nun einmal, nach einem mir unbegreiflichen, von nichts ausgehenden, — und zu nichts hingehenden Gesetze — gerade so erdichten muss.

D. G. Wohl möglich.

Ich. Du wirst kleinlaut und einsylbig. Es ist nicht nur möglich: es ist nach diesen Grundsätzen nothwendig.

Jenes vorstellende, denkende, wollende, intelligente Wesen, oder wie du es nennen magst, welches das Vermögen vorzustellen, zu denken u. s. w. hat, in welchem dieses Vermögen ruht, oder wie du etwa diesen Gedanken fassen willst — wie gelange ich denn dazu? Werde ich desselben mir unmittelbar bewusst? Wie könnte ich? Nur des *wirklichen bestimmten* Vorstellens, Denkens, Wollens, als einer bestimmten Begebenheit, in mir, werde ich mir unmittelbar bewusst, keinesweges aber des Vermögens dazu, und noch weniger eines Wesens, in dem dieses Vermögen ruhen soll. Ich schaue unmittelbar an *dieses* bestimmte Denken, das ich im gegenwärtigen Momente vornehme, und *dieses* und *dieses* in anderen Momenten; und hierbei hat diese innere intellectuelle Anschauung, dieses unmittelbare Bewusstseyn sein Ende. Dieses innerlich angeschaute Denken denke ich nun selbst wieder; aber dasselbe ist nach den Gesetzen, unter denen nun einmal mein Denken steht, ein Halbes und Unvollständiges für mein

Denken; eben so wie oben das Denken meines blossen Zustandes in der Empfindung nur ein halber Gedanke war. Wie ich oben zu dem Leiden unvermerkt eine Thätigkeit hinzudachte, so denke ich hier zu dem *bestimmten* (meinem wirklichen Denken oder Wollen) ein *bestimmbares* (ein unendlich mannigfaltiges mögliches Denken oder Wollen) hinzu: weil ich *muss,* und aus demselben Grunde, ohne meines Hinzudenkens, als eines solchen, mir bewusst zu werden. Dieses mögliche Denken fasse ich weiter als ein bestimmtes Ganze auf; abermals weil ich muss, da ich nichts Unbestimmtes fassen kann, und so wird es mir ein *endliches Vermögen* zu denken; und sogar, da durch dieses Denken mir etwas unabhängig von dem Denken Vorhandenes vorgestellt wird, ein *Seyn und Wesen,* das dieses Vermögen hat.

Doch: es lässt sich aus höheren Principien noch anschaulicher machen, wie dieses denkende Wesen bloss durch sein eigenes Denken sich erzeugt. — Mein Denken ist überhaupt genetisch: — eine *Erzeugung* des *unmittelbar Gegebenen* voraussetzend, und dieselbe beschreibend. Die Anschauung liefert das nackte Factum, und nichts weiter. Das Denken erklärt dieses Factum, und knüpft es an ein anderes, in der Anschauung keinesweges liegendes, sondern rein durch das Denken selbst erzeugtes, *aus welchem es* (dieses Factum) *hervorgehe.* So hier. Ich bin mir eines bestimmten Denkens bewusst; so weit und nicht weiter das anschauende Bewusstseyn. Ich denke dieses bestimmte Denken; das heisst, ich lasse es aus einer, jedoch bestimmbaren, Unbestimmtheit hervorgehen. — So verfahre ich mit jedem Bestimmten, das im unmittelbaren Bewusstseyn vorkommt, und daher entstehen mir alle diese Reihen von Vermögen und von Wesen, die diese Vermögen besitzen, welche ich annehme.

D. G. Du bist dir sonach, auch in Absicht deiner selbst, nur bewusst, dass du diesen oder jenen bestimmten Zustand empfindest, so bestimmt anschauest, so bestimmt denkest?

Ich. Dass *Ich* empfinde, *Ich* anschaue, *Ich* denke? — als Realgrund das Empfinden, Anschauen, Denken hervorbringe?

— Keinesweges. Auch nicht so viel lassen mir deine Grundsätze übrig.

D. G. Auch wohl möglich!

Ich. Auch nothwendig, denn siehe nur selbst: Alles, was ich weiss, ist mein Bewusstseyn selbst. Jedes Bewusstseyn ist entweder ein unmittelbares, oder ein vermitteltes. Das erstere ist Selbstbewusstseyn, das zweite, Bewusstseyn dessen, was nicht ich selbst ist. Was ich Ich nenne, ist sonach schlechthin nichts Anderes, als eine gewisse Modification des Bewusstseyns, welche Modification Ich heisst, eben weil sie ein unmittelbares, ein in sich zurückgehendes, und nicht nach aussen gerichtetes Bewusstseyn ist. — Da alles Bewusstseyn nur unter Bedingung des unmittelbaren Bewusstseyns möglich ist, so versteht sich, dass das Bewusstseyn Ich alle meine Vorstellungen begleitet, in ihnen, wenn auch nicht immer von mir deutlich bemerkt, nothwendig liegt, und ich in jedem Momente meines Bewusstseyns sage: Ich, Ich, Ich, und immer Ich — nemlich Ich, und *nicht das bestimmte in diesem Momente gedachte Ding ausser mir.* — Auf diese Weise würde mir das Ich in jedem Momente verschwinden und wieder neu werden; zu jeder neuen Vorstellung würde ein neues Ich entstehen; und Ich würde nie etwas Anderes bedeuten, als *Nichtding.*

Dieses zerstreute Selbstbewusstseyn wird nun durch das Denken, durch das blosse Denken, sage ich, in der Einheit des — erdichteten Vermögens vorzustellen, zusammengefasst. Alle Vorstellungen, die von dem unmittelbaren Bewusstseyn meines Vorstellens begleitet werden, sollen, zufolge dieser Erdichtung, aus Einem und demselben Vermögen, das in Einem und demselben Wesen ruht, hervorgehen; und so erst entsteht mir der Gedanke von Identität und Persönlichkeit meines Ich und von einer wirkenden und reellen Kraft dieser Person; nothwendig eine blosse Erdichtung, da jenes Vermögen und jenes Wesen selbst nur erdichtet ist.

D. G. Du folgerst richtig.

Ich. Und du hast deine Freude daran? — Ich kann sonach wohl sagen: *es wird gedacht* — doch: kaum kann ich

auch dies sagen — also, vorsichtiger, *es erscheint der Gedanke: dass* ich empfinde, anschaue, denke; keinesweges aber: *ich empfinde, schaue an, denke.* Nur das erstere ist Factum; das zweite ist hinzu erdichtet.

D. G. Wohl ausgedrückt!

Ich. Es giebt überall kein Dauerndes, weder ausser mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiss überall von keinem Seyn, und auch nicht von meinem eigenen. Es ist kein Seyn. — *Ich selbst* weiss überhaupt nicht, und bin nicht. *Bilder* sind: sie sind das Einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder: — Bilder, die vorüberschweben, ohne dass etwas sey, dem sie vorüberschweben; die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder, ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin eins dieser Bilder; ja, ich bin selbst dies nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. — Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich selbst zusammenhängt. Das *Anschauen* ist der Traum; das *Denken,* — die Quelle alles Seyns und aller Realität, die ich mir einbilde, *meines* Seyns, meiner Kraft, meiner Zwecke, — ist der Traum von jenem Traume.

D. G. Du hast alles sehr gut gefasst. Bediene dich immer der schneidendsten Ausdrücke und Wendungen, um dieses Resultat verhasst zu machen, wenn du dich ihm nur unterwerfen musst. Und dies musst du. Du hast klar eingesehen, dass es nun einmal nicht anders ist. Oder — möchtest du etwa dein Geständniss zurücknehmen, und diese Zurücknahme mit Gründen rechtfertigen?

Ich. Keinesweges. Ich habe eingesehen, und sehe klar ein, dass es so ist; ich kann es nur nicht *glauben.*

D. G. Du siehst es ein; und kannst es nur nicht glauben? Das ist ein anderes.

Ich. Du bist ein ruchloser Geist: deine Erkenntniss selbst ist Ruchlosigkeit und stammt aus Ruchlosigkeit, und ich kann es dir nicht danken, dass du mich auf diesen Weg gebracht hast.

D. G. Kurzsichtiger! Das nennen deines Gleichen Ruchlosigkeit, wenn man sich getraut, zu sehen, was da ist, und so weit sieht, als sie selbst; und dann auch noch weiter. — Ich habe dich nach Wohlgefallen die Resultate unserer Untersuchung ziehen, auseinandersetzen, in gehässige Ausdrücke fassen lassen. Glaubtest du denn, dass diese Resultate mir weniger bekannt wären, und dass ich nicht so wohl begriffe, als du, wie durch jene Grundsätze alle Realität durchaus vernichtet, und in einen Traum verwandelt würde? Hast du mich denn für einen blinden Verehrer und Lobredner dieses Systems, als vollständigen Systems des menschlichen Geistes, gehalten?

Du wolltest wissen, und hattest dafür einen sehr falschen Weg eingeschlagen; du suchtest das Wissen da, wohin kein Wissen reicht, und hattest dich schon überredet, etwas einzusehen, das gegen das innere Wesen aller Einsicht streitet. Ich fand dich in diesem Zustande. Ich wollte dich von deinem falschen Wissen befreien; keinesweges aber dir das wahre beibringen.

Du wolltest wissen von deinem Wissen. Wunderst du dich, dass du auf diesem Wege auch nichts weiter erfuhrst, als — wovon du wissen wolltest, von deinem Wissen selbst; und möchtest du, dass es anders sey? Was durch das Wissen, und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen. Alles Wissen aber ist nur Abbildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert, das dem Bilde entspreche. Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden; und ein System des Wissens ist nothwendig ein System blosser Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck. Hast du etwas Anderes erwartet? Willst du das innere Wesen deines Geistes ändern, und deinem Wissen anmuthen mehr zu seyn, denn ein Wissen?

Die Realität, die du schon erblickt zu haben glaubtest, eine unabhängig von dir vorhandene Sinnenwelt, deren Sklav du zu werden fürchtetest, ist dir verschwunden; denn diese ganze Sinnenwelt entsteht nur durch das Wissen, und ist selbst unser Wissen; aber Wissen ist nicht Realität, eben darum, weil es Wissen ist. Du hast die Täuschung eingesehen, und kannst,

ohne deine bessere Einsicht zu verläugnen, dich nie derselben wieder hingeben. Und dies ist denn das einige Verdienst, das ich an dem Systeme, das wir soeben mit einander gefunden, rühme: es zerstört und vernichtet den Irrthum. Wahrheit geben kann es nicht; denn es ist in sich selbst absolut leer. Nun suchst du denn doch etwas, ausser dem blossen Bilde liegendes Reelles — mit deinem guten Rechte, wie ich wohl weiss — und eine andere Realität, als die soeben vernichtete, wie ich gleichfalls weiss. Aber du würdest dich vergebens bemühen, sie durch dein Wissen, und aus deinem Wissen zu erschaffen, und mit deiner Erkenntniss zu umfassen. Hast du kein anderes Organ, sie zu ergreifen, so wirst du sie nimmer finden.

Aber du hast ein solches Organ. Belebe es nur, und erwärme es; und du wirst zur vollkommensten Ruhe gelangen. Ich lasse dich mit dir selbst allein.

Drittes Buch.

Glaube.

Deine Unterredung hat mich niedergeschmettert, furchtbarer Geist. Aber du verweisest mich an mich selbst. Und was wäre ich auch, wenn irgend etwas ausser mir mich unwiederbringlich niederschlagen könnte? Ich werde, o ich werde sicher deinem Rathe folgen.

Was suchest du doch, mein klagendes Herz? Was ist es, das dich gegen ein Lehrgebäude empört, dem mein Verstand nicht die geringste Einrede entgegensetzen kann?

Dies ist es: Ich verlange etwas ausser der blossen Vorstellung Liegendes, das da ist, und war, und seyn wird, wenn auch die Vorstellung nicht wäre; und welchem die Vorstellung lediglich zusieht, ohne es hervorzubringen, oder daran das Geringste zu ändern. Eine blosse Vorstellung sehe ich für ein trügendes Bild an; meine Vorstellungen sollen etwas bedeuten, und wenn meinem gesammten Wissen nichts ausser dem Wissen entspricht, so finde ich mich um mein ganzes Leben betrogen. — Es ist überall nichts ausser meiner Vorstellung — ist dem natürlichen Sinne ein lächerlicher thörichter Gedanke, den kein Mensch in vollem Ernste äussern könne, und der keine Widerlegung bedürfe. Er ist dem unterrichteten Urtheile, welches die tiefen, durch blosses Raisonnement unwiderlegbaren Gründe desselben kennt, ein niederschlagender und vernichtender Gedanke.

Und welches ist denn dieses ausser der Vorstellung Liegende, das ich mit meinem heissesten Sehnen umfasse? Welches die Gewalt, mit der es sich mir aufdringt? Welches ist

der Mittelpunct in meiner Seele, an welchen es sich hängt und anheftet — nur zugleich mit ihr selbst vertilgbar?

Nicht blosses Wissen, sondern nach deinem Wissen *Thun* ist deine Bestimmung: so ertönt es laut im Innersten meiner Seele, sobald ich nur einen Augenblick mich sammle und auf mich selbst merke. Nicht zum müssigen Beschauen und Betrachten deiner selbst, oder zum Brüten über andächtigen Empfindungen, — nein, zum Handeln bist du da; dein Handeln und allein dein Handeln bestimmt deinen Werth.

Diese Stimme führet mich ja aus der Vorstellung, aus dem blossen Wissen heraus auf etwas ausser demselben Liegendes und ihm völlig Entgegengesetztes; auf etwas, das da mehr und höher ist, denn alles Wissen, und den Endzweck des Wissens selbst in sich enthält. Wenn ich handeln werde, so werde ich ohne Zweifel wissen, dass ich handle, und wie ich handle; aber dieses Wissen wird nicht das Handeln selbst seyn, sondern ihm nur zusehen. — Diese Stimme also kündigt mir gerade das an, was ich suchte; ein ausser dem Wissen Liegendes, und seinem Seyn nach von ihm völlig Unabhängiges.

So ist es, ich weiss es unmittelbar. Aber ich habe mit der Speculation mich einmal eingelassen; die Zweifel, welche sie in mir erregt hat, werden insgeheim fortdauern, und mich beunruhigen. Nachdem ich nun in diese Lage mich gesetzt habe, kann ich keine vollkommene Befriedigung erhalten, ehe nicht alles, was ich annehme, selbst vor dem Richterstuhle der Speculation gerechtfertigt ist. Ich habe mich sonach zu fragen: wie wird es so? Woher entsteht jene Stimme in meinem Innern, welche mich aus der Vorstellung herausweist?

Es ist in mir ein Trieb zu absoluter, unabhängiger Selbstthätigkeit. Nichts ist mir unausstehlicher, als nur an einem anderen, für ein anderes, und durch ein anderes zu seyn: ich will für und durch mich selbst etwas seyn und werden. Diesen Trieb fühle ich, sowie ich nur mich selbst wahrnehme; er ist unzertrennlich vereinigt mit dem Bewusstseyn meiner selbst.

Ich mache mir das Gefühl desselben durch das Denken deutlich, und setze gleichsam dem an sich blinden Triebe Augen ein, durch den Begriff. Ich soll, zufolge dieses Triebes,

als ein schlechthin selbstständiges Wesen handeln; so fasse und übersetze ich jenen Trieb. *Ich* soll selbstständig seyn. — Wer bin Ich? Subject und Object in Einem, das allgegenwärtig Bewusstseyende und Bewusste, Anschauende und Angeschaute, Denkende und Gedachte zugleich. Als beides soll ich durch mich selbst seyn, was ich bin, schlechthin durch mich selbst Begriffe entwerfen, schlechthin durch mich selbst einen ausser dem Begriffe liegenden Zustand hervorbringen. Aber wie ist das letztere möglich? Schlechthin an Nichts kann ich kein Seyn anknüpfen; aus Nichts wird nimmer Etwas; mein objectives Denken ist nothwendig vermittelnd. Ein Seyn aber, das an ein anderes Seyn *angeknüpft* wird, wird eben dadurch durch dieses andere Seyn *begründet*, und ist kein erstes ursprüngliches und die Reihe anhebendes, sondern ein abgeleitetes Seyn. *Anknüpfen* muss ich; an *ein Seyn* kann ich nicht anknüpfen.

Nun aber ist mein Denken und Entwerfen eines Zweckbegriffes seiner Natur nach absolut frei — und etwas aus dem Nichts hervorbringend. An ein solches Denken müsste ich mein Handeln anknüpfen, wenn es als frei und als schlechthin aus mir selbst hervorgehend soll betrachtet werden können.

Auf folgende Weise also denke ich meine Selbstständigkeit als Ich. Ich schreibe mir das Vermögen zu, schlechthin einen Begriff zu entwerfen, weil ich ihn entwerfe, *diesen* Begriff zu entwerfen, weil ich diesen entwerfe, aus absoluter Machtvollkommenheit meiner selbst als Intelligenz. Ich schreibe mir ferner das Vermögen zu, diesen Begriff durch ein reelles Handeln ausser dem Begriffe darzustellen; schreibe mir zu eine reelle, wirksame, ein Seyn hervorbringende Kraft, die ganz etwas Anderes ist, als das blosse Vermögen der Begriffe. Jene Begriffe, Zweckbegriffe genannt, sollen nicht wie die Erkenntnissbegriffe, *Nach*bilder eines Gegebenen, sondern vielmehr *Vor*bilder eines Hervorzubringenden seyn; die reelle Kraft soll ausser ihnen liegen, und als solche für sich bestehen; sie soll von ihnen nur ihre Bestimmung erhalten, und die Erkenntniss soll ihr zusehen. Eine solche Selbstständigkeit muthe ich mir, zufolge jenes Triebes, wirklich an.

Hier, scheint es, liegt der Punct, an welchen das Bewusstseyn aller Realität sich anknüpft; die reelle Wirksamkeit meines Begriffes, und die reelle Thatkraft, die ich mir zufolge jener zuzuschreiben genöthigt bin, ist dieser Punct. Verhalte es sich indess mit der Realität einer Sinnenwelt ausser mir wie es wolle: Realität habe ich, und fasse ich: sie liegt in mir, und ist in mir selbst einheimisch.

Ich denke diese meine reelle Thatkraft, aber ich *erdenke* sie nicht. Es liegt diesem Gedanken das unmittelbare Gefühl meines Triebes zur Selbstthätigkeit zu Grunde; der Gedanke thut nichts als dieses Gefühl abbilden, und es aufnehmen in seine eigene Form, die Form des Denkens. Dieses Verfahren scheint vor dem Richterstuhle der Speculation bestehen zu können.

Wie? will ich abermals wissentlich und absichtlich mich selbst täuschen? Dieses Verfahren kann vor jenem strengen Gerichte schlechterdings nicht bestehen.

Ich fühle in mir ein Treiben und Streben weiter hinaus; dieses scheint wahr zu seyn, und das einzige Wahre, was an der Sache ist. Da Ich es bin, der dieses Treiben fühlt, und da ich über mich selbst, weder mit meinem ganzen Bewusstseyn, noch insbesondere mit meinem Gefühle hinaus kann, da dieses — Ich selbst das letzte bin, wo ich jenes Treiben erfasse, so erscheint es mir freilich als ein in mir selbst gegründetes Treiben zu einer in mir selbst gegründeten Thätigkeit. Könnte es nicht aber doch, nur von mir unbemerkt, das Treiben einer mir unsichtbaren fremden Kraft, und jene Meinung von Selbstständigkeit lediglich Täuschung meines auf mich selbst eingeschränkten Gesichtskreises seyn? Ich habe keinen Grund dies anzunehmen; aber ebensowenig einen Grund, es zu läugnen. Ich muss mir bekennen, dass ich darüber schlechthin nichts weiss, noch wissen kann.

Fühle ich denn etwa auch jene reelle Thatkraft, die ich mir — wunderbar genug — anmuthe, ohne etwas von ihr zu wissen? Keinesweges; sie ist das nach dem wohlbekannten

Gesetze des Denkens, wodurch alle Vermögen und alle Kräfte zu Stande kommen, zu dem *Bestimmten,* der gleichfalls erdichteten reellen Handlung, hinzu erdichtete *Bestimmbare.*

Ist jenes Herausverweisen aus dem blossen Begriffe auf eine vermeinte Realisirung desselben etwas Anderes, als das gewöhnliche und wohlbekannte Verfahren alles objectiven Denkens, da es kein blosses Denken seyn, sondern noch etwas ausser dem Denken bedeuten will? Durch welche Unredlichkeit soll dieses Verfahren hier mehr gelten, als anderwärts; — soll es bedeutender seyn, wenn zu dem Gedanken eines Denkens noch eine Wirklichkeit dieses Denkens hinzugesetzt wird, als wenn zu dem Gedanken dieses Tisches noch ein wirklicher Tisch hinzugesetzt würde? — „Der Zweckbegriff, eine besondere Bestimmung der Begebenheiten in mir, erscheint doppelt, theils als ein Subjectives, ein Denken, theils als ein Objectives, ein Handeln," — welche Vernunftgründe könnte ich aufbringen gegen diese Erklärung, die ohne Zweifel auch einer genetischen Deduction nicht ermangeln würde?

Ich fühle nun einmal jenes Treiben, sage ich: das sage ich denn doch wohl selbst, und denke es, indem ich es sage? Fühle ich denn nun auch wirklich, oder denke ich etwa nur zu fühlen: ist nicht etwa alles, was ich Gefühl nenne, lediglich durch mein objectivirendes Denken vor mich hingestellt, und etwa der eigentliche erste Durchgangspunct alles Objectivirens? Und denke ich denn auch wirklich oder denke ich nur zu denken? Und denke ich wirklich zu denken, oder denke ich etwa nur ein Denken des Denkens? Was kann die Speculation verhindern, so zu fragen, und so fortzufragen ins Unendliche? Was kann ich ihr antworten, und wo ist ein Punct, da ich ihren Fragen Stillestand gebieten könnte? — Ich weiss allerdings, und muss der Speculation gestehen, dass man auf jede Bestimmung des Bewusstseyns wieder reflectiren, und ein neues Bewusstseyn des ersten Bewusstseyns erzeugen könne, dass man dadurch das unmittelbare Bewusstseyn stets um eine Stufe höher rückt, und das erste verdunkelt und zweifelhaft macht; und dass diese Leiter keine höchste Stufe hat. Ich weiss, dass alle Skepsis auf dieses Verfahren, ich weiss, dass

jenes Lehrgebäude, das mich so gewaltig erschüttert hat, auf die Durchführung und auf das deutliche Bewusstseyn dieses Verfahrens sich gründet.

Ich weiss, dass, wenn ich mit diesem Lehrgebäude nicht bloss eine Andere verwirrendes Spiel treiben, sondern nach demselben wirklich verfahren will, ich jener Stimme in meinem Innern den Gehorsam versagen muss. Ich kann nicht handeln wollen, denn ich kann nach jenem Lehrgebäude nicht wissen, ob ich handeln kann; ich kann nie glauben, dass ich wirklich handle; das, was mir als meine Handlung erscheint, muss mir völlig unbedeutend und als ein bloss trügliches Bild vorkommen. Aller Ernst und alles Interesse ist dann rein aus meinem Leben vertilgt, und dasselbe verwandelt sich, eben so wie mein Denken, in ein blosses Spiel, das von nichts ausgeht und auf nichts hinausläuft.

Soll ich jener inneren Stimme den Gehorsam versagen? — Ich will es nicht thun. Ich will jene Bestimmung mir freiwillig geben, die der Trieb mir anmuthet; und will in diesem Entschlusse zugleich den Gedanken an seine Realität und Wahrhaftigkeit, und an die Realität alles dessen, was er voraussetzt, ergreifen. Ich will in dem Standpuncte des natürlichen Denkens mich halten, auf welchen dieser Trieb mich versetzt, und aller jener Grübeleien und Klügeleien mich entschlagen, welche nur seine Wahrhaftigkeit mir zweifelhaft machen könnten.

Ich verstehe dich jetzt, erhabener Geist. Ich habe das Organ gefunden, mit welchem ich diese Realität, und mit dieser zugleich wahrscheinlich alle andere Realität ergreife. Nicht das Wissen ist dieses Organ; kein Wissen kann sich selbst begründen und beweisen; jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus, als seinen Grund, und dieses Aufsteigen hat kein Ende. Der Glaube ist es; dieses freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht, weil wir nur bei dieser Ansicht unsere Bestimmung erfüllen können; er ist es, der dem Wissen erst Beifall giebt, und das, was ohne ihn blosse Täuschung seyn könnte, zur Gewissheit und Ueberzeugung erhebt.

Er ist kein Wissen, sondern ein Entschluss des Willens, das Wissen gelten zu lassen.

So halte ich denn auf immer an diesem Ausdrucke fest, was keine blosse Unterscheidung in den Ausdrücken, sondern eine wahre, tiefgegründete Unterscheidung ist, von der wichtigsten Folge für meine ganze Gesinnung. Alle meine Ueberzeugung ist nur Glaube, und sie kommt aus der Gesinnung, nicht aus dem Verstande. Nachdem ich dies weiss, werde ich mich auf Disputiren nicht einlassen, indem ich voraussehe, dass damit nichts gewonnen werden kann; ich werde mich durch dasselbe nicht irre machen lassen, weil die Quelle meiner Ueberzeugung höher liegt, als aller Dispüt: ich werde mir nicht einfallen lassen, einem anderen diese Ueberzeugung durch Vernunftgründe aufdringen zu wollen, und nicht betreten werden, wenn ein solches Unternehmen mislingt. Ich habe meine Denkart zunächst für mich selbst angenommen, nicht für andere, und will sie auch nur vor mir selbst recht fertigen. Wer meine Gesinnung hat, den redlichen guten Willen, der wird auch meine Ueberzeugung erhalten: ohne jenen aber ist diese auf keine Weise hervorzubringen. — Nachdem ich dieses weiss, weiss ich, von welchem Puncte alle Bildung meiner selbst und anderer ausgehen müsse: von dem Willen, nicht von dem Verstande. Ist nur der erstere unverrückt und redlich auf das Gute gerichtet, so wird der letztere von selbst das Wahre fassen. Wird lediglich der letztere geübt, indess der erstere vernachlässigt bleibt, so entsteht nichts weiter, als eine Fertigkeit, ins unbedingt Leere hinaus zu grübeln und zu klügeln. — Ich vermag, nachdem ich dieses weiss, alles falsche Wissen, das sich gegen meinen Glauben erheben könnte, niederzuschlagen. Ich weiss, dass jede vorgebliche Wahrheit, die durch das blosse Denken herausgebracht, nicht aber auf den Glauben gegründet seyn soll, sicherlich falsch und erschlichen ist, indem das durchaus durchgeführte, blosse und reine Wissen lediglich zu der Erkenntniss führt, dass wir nichts wissen können; weiss, dass ein solches falsches Wissen nie etwas Anderes findet, als was es erst durch den Glauben in seine Vordersätze gelegt hat, aus welcher es vielleicht weiter-

hin unrichtig schliesst. — Ich besitze, nachdem ich dieses weiss, den Prüfstein aller Wahrheit und aller Ueberzeugung. Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit: was diesem, und der Möglichkeit und dem Entschlusse, ihm Folge zu leisten, widerspricht, ist sicher falsch, und es ist keine Ueberzeugung davon möglich; wenn ich auch etwa die Trugschlüsse, durch die es zu Stande gebracht ist, nicht entdecken könnte.

Nicht anders verhält es sich mit allen Menschen, welche je das Licht der Welt erblickt haben. Auch ohne sich dessen bewusst zu seyn, fassen sie alle Realität, welche für sie da ist, lediglich durch den Glauben; und dieser Glaube dringt sich ihnen auf mit ihrem Daseyn zugleich, ihnen insgesammt angeboren. Wie könnte es auch anders seyn? Liegt im blossen Wissen, im blossen Hinschauen und Hindenken, einmal kein Grund, unsere Vorstellungen für mehr zu halten, als für blosse, jedoch mit Nothwendigkeit sich aufdringende, Bilder, warum halten wir sie denn alle für mehr, und legen ihnen etwas unabhängig von aller Vorstellung Vorhandenes zu Grunde? Haben wir alle das Vermögen und den Trieb, über unsere erste natürliche Ansicht hinauszugehen, warum gehen denn so wenige darüber hinaus, und wehren sich sogar mit einer Art von Erbitterung, wenn man sie dazu zu veranlassen sucht? Was hält sie doch in jener ersten natürlichen Ansicht befangen? Vernunftgründe sind es nicht, denn es giebt keine dieser Art; das *Interesse* für eine Realität ists, die sie hervorbringen wollen; — der Gute, schlechthin um sie hervorzubringen, der Gemeine und Sinnliche, um sie zu geniessen. Von diesem Interesse kann keiner scheiden, der da lebt; und ebensowenig von dem Glauben, den dasselbe mit sich führt. Wir werden alle im Glauben geboren; wer da blind ist, folgt blind dem geheimen und unwiderstehlichen Zuge; wer da sieht, folgt sehend; und glaubt, weil er glauben will.

Welche Einheit und Vollendung in sich selbst, welche Würde der menschlichen Natur! Unser Denken ist nicht in sich selbst, unabhängig von unseren Trieben und Neigungen,

gegründet; der Mensch besteht nicht aus zwei nebeneinander fortlaufenden Stücken, er ist absolut Eins. Unser gesammtes Denken ist durch unseren Trieb selbst begründet; und wie des Einzelnen Neigungen sind, so ist seine Erkenntniss. Dieser Trieb nöthigt uns eine gewisse Denkart auf, nur so lange als wir den Zwang nicht erblicken: aber der Zwang verschwindet, sobald er gesehen wird; und es ist nun nicht mehr der Trieb, der durch sich, sondern wir selbst sind es, die zufolge des Triebes unsere Denkart bilden.

Aber ich soll die Augen eröffnen; soll mich selbst durchaus kennen lernen; ich soll jenen Zwang erblicken; dies ist meine Bestimmung. Ich soll sonach, und werde unter jener Voraussetzung nothwendig mir meine Denkart selbst bilden. Absolut selbstständig, und durch mich selbst vollendet und fertig stehe ich dann da. Die Urquelle alles meines übrigen Denkens und meines Lebens, dasjenige, aus dem alles, was in mir, und für mich und durch mich seyn kann, herfliesst, der innerste Geist meines Geistes, ist nicht ein fremder Geist, sondern er ist schlechthin durch mich selbst im eigentlichsten Sinne hervorgebracht. Ich bin durchaus mein eigenes Geschöpf. Ich hätte blind dem Zuge meiner geistigen Natur folgen können. Ich wollte nicht Natur, sondern mein eigenes Werk seyn; und ich bin es geworden, dadurch dass ich es wollte. Ich hätte durch unbegrenzte Klügelei die natürliche Ansicht meines Geistes zweifelhaft machen und verdunkeln können. Ich habe mich ihr mit Freiheit hingegeben, weil ich mich ihr hingeben wollte. Die Denkart, welche ich habe, habe ich mit Bedacht und Absicht und Ueberlegung aus anderen möglichen Denkarten ausgewählt, weil ich sie für die einzige meiner Würde und meiner Bestimmung angemessene erkannt habe. Ich habe mit Freiheit und Bewusstseyn mich selbst in den Standpunct zurückversetzt, auf welchem auch meine Natur mich verlassen hatte. Ich nehme dasselbe an, was auch sie aussagt; aber ich nehme es nicht an, weil ich muss, sondern ich glaube es, weil ich will.

Mit Ehrfurcht erfüllt mich die erhabene Bestimmung meines Verstandes. Er ist nicht mehr jener spielende und leere Bildner von Nichts, und zu Nichts: er ist mir zu einem grossen Zweck verliehen. Seine Bildung für diesen Zweck ist mir anvertraut; sie steht in meiner Hand, und wird von meiner Hand gefordert werden. — Sie steht in meiner Hand. Ich weiss unmittelbar, und mein Glaube beruht bei dieser Aussage meines Bewusstseyns ohne weitere Klügelei; — ich weiss, dass ich nicht genöthigt bin, meine Gedanken blind und zwecklos herumflattern zu lassen, sondern dass ich meine Aufmerksamkeit willkürlich zu erwecken und zu richten, sie von diesem Gegenstande wegzuwenden, und auf einen anderen zu heften vermag; weiss, dass es nur bei mir steht, von der Erforschung dieses Gegenstandes nicht abzulassen, bis ich ihn ganz durchdrungen habe, und bis die vollendetste Ueberzeugung aus ihm mir entgegenstrahlt; weiss, dass es weder eine blinde Nothwendigkeit ist, die mir ein gewisses System des Denkens aufdringt, noch ein leeres Ohngefähr, das mit meinem Denken spielt, sondern dass Ich es bin, der da denkt, und dass ich bedenken kann, was ich bedenken will. So eben durch Nachdenken habe ich noch mehr gefunden; habe gefunden, dass lediglich ich selbst durch mich selbst meine ganze Denkweise und die bestimmte Ansicht, die ich von Wahrheit überhaupt habe, hervorbringe; indem es bei mir steht, durch Grübelei mich alles Sinnes für Wahrheit zu berauben, oder durch gläubigen Gehorsam mich derselben hinzugeben. Meine ganze Denkweise und die Bildung, welche mein Verstand erhält, sowohl, als die Gegenstände, auf welche ich ihn richte, hängen ganz von mir ab. Richtige Einsicht ist Verdienst; Verbildung meines Erkenntnissvermögens, Gedankenlosigkeit, Verfinsterung, Irrthum und Unglaube ist Verschuldung.

Es giebt nur Einen Punct, auf welchen ich unablässig alles mein Nachdenken zu richten habe: was ich thun solle, und wie ich dieses Gebotene am zweckmässigsten ausführen könne. Auf mein Thun muss alles mein Denken sich beziehen, muss sich als, wenn auch entferntes, Mittel für diesen Zweck betrachten lassen; ausserdem ist es ein leeres zweckloses Spiel, ist

es Kraft- und Zeitverschwendung und Verbildung eines edlen Vermögens, das mir zu einer ganz anderen Absicht gegeben ist.

Ich darf hoffen, ich darf mir sicher versprechen, ein solches Nachdenken mit Erfolg zu treiben. Die Natur, in welcher ich zu handeln habe, ist nicht ein fremdes, ohne Rücksicht auf mich zu Stande gebrachtes Wesen, in welches ich nie eindringen könnte. Sie ist durch meine eigenen Denkgesetze gebildet, und muss wohl mit denselben übereinstimmen; sie muss wohl mir überall durchaus durchsichtig, und erkennbar, und durchdringbar seyn bis in ihr Inneres. Sie drückt überall nichts aus als Verhältnisse und Beziehungen meiner selbst zu mir selbst, und so gewiss ich hoffen kann, mich selbst zu erkennen, so gewiss darf ich mir versprechen, sie zu erforschen. Suche ich nur, was ich zu suchen habe: ich werde finden; frage ich nur, wonach ich zu fragen habe: ich werde Antwort erhalten.

I.

Jene Stimme in meinem Innern, der ich glaube, und um deren willen ich alles Andere glaube, was ich glaube, gebietet mir nicht überhaupt nur zu thun. Dieses ist unmöglich; alle diese allgemeinen Sätze werden nur durch meine willkürliche Aufmerksamkeit und Nachdenken über mehrere Thatsachen gebildet, drücken aber nie selbst eine Thatsache aus. Sie, diese Stimme meines Gewissens, gebietet mir in jeder besonderen Lage meines Daseyns, was ich bestimmt in dieser Lage zu thun, was ich in ihr zu meiden habe: sie begleitet mich, wenn ich nur aufmerksam auf sie höre, durch alle Begebenheiten meines Lebens, und sie versagt mir nie ihre Belohnung, wo ich zu handeln habe. Sie begründet unmittelbar Ueberzeugung, und reisst unwiderstehlich meinen Beifall hin: es ist mir unmöglich, gegen sie zu streiten.

Auf sie zu hören, ihr redlich und unbefangen ohne Furcht und Klügelei zu gehorchen, dies ist meine einzige Bestimmung,

dies der ganze Zweck meines Daseyns. — Mein Leben hört auf ein leeres Spiel ohne Wahrheit und Bedeutung zu seyn. Es soll schlechthin etwas geschehen, weil es nun einmal geschehen soll: dasjenige, was das Gewissen nun eben von mir, von mir, der ich in diese Lage komme, fordert; dass es geschehe, dazu, lediglich dazu bin ich da; um es zu erkennen, habe ich Verstand; um es zu vollbringen, Kraft.

Durch diese Gebote des Gewissens allein kommt Wahrheit und Realität in meine Vorstellungen. Ich kann jenen die Aufmerksamkeit und den Gehorsam nicht verweigern, ohne meine Bestimmung aufzugeben.

Ich kann daher der Realität, die sie herbeiführen, den Glauben nicht versagen, ohne gleichfalls meine Bestimmung zu verläugnen. Es ist schlechthin wahr, ohne weitere Prüfung und Begründung, es ist das erste Wahre, und der Grund aller anderen Wahrheit und Gewissheit, dass ich jener Stimme gehorchen soll: es wird mir sonach in dieser Denkweise alles wahr und gewiss, was durch die Möglichkeit eines solchen Gehorsams als wahr und gewiss vorausgesetzt wird.

Es schweben mir vor Erscheinungen im Raume, auf welche ich den Begriff meiner selbst übertrage: ich denke sie mir als Wesen meines Gleichen. Eine durchgeführte Speculation hat mich ja belehrt, oder wird mich belehren, dass diese vermeinten Vernunftwesen ausser mir nichts sind, als Producte meines eigenen Vorstellens, dass ich nun einmal, nach aufzuweisenden Gesetzen meines Denkens, genöthigt bin, den Begriff meiner selbst ausser mir selbst darzustellen, und dass, nach denselben Gesetzen, dieser Begriff nur auf gewisse bestimmte Anschauungen übertragen werden kann. Aber die Stimme meines Gewissens ruft mir zu: was diese Wesen auch an und für sich seyen, du sollst sie behandeln, als für sich bestehende, freie, selbstständige, von dir ganz und gar unabhängige Wesen. Setze als bekannt voraus, dass sie ganz unabhängig von dir und lediglich durch sich selbst sich Zwecke setzen können, störe die Ausführung dieser Zwecke nie, sondern befördere sie vielmehr nach allem deinem Vermögen. Ehre ihre Freiheit: ergreife mit Liebe ihre Zwecke, gleich den

deinigen. — So soll ich handeln; auf dieses Handeln *soll,* — auf dieses Handeln *wird* und *muss* nothwendig, wenn ich auch nur den Vorsatz gefasst habe, der Stimme meines Gewissens zu gehorchen, — alles mein Denken gerichtet seyn. Ich werde sonach jene Wesen stets als für sich bestehende unabhängig von mir vorhandene, Zwecke fassende und ausführende Wesen betrachten; ich werde sie in diesem Standpuncte nicht anders betrachten können, und jene Speculation wird wie ein leerer Traum vor meinen Augen verschwinden. — Ich *denke* sie als Wesen meines Gleichen, sagte ich soeben: aber der Strenge nach ist es nicht der Gedanke, durch welchen sie mir zuerst als solche dargestellt werden. Die Stimme des Gewissens ist es, das Gebot: hier beschränke deine Freiheit, hier vermuthe und ehre fremde Zwecke — dieses ist es, das erst in den Gedanken: hier ist gewiss und wahrhaftig, und für sich bestehend ein Wesen meines Gleichen, übersetzt wird. Um sie anders anzusehen, muss ich erst die Stimme meines Gewissens — im Leben — verläugnen — in der Speculation — von ihr wegsehen.

Es schweben mir vor andere Erscheinungen, die ich nicht für Wesen meines Gleichen halte, sondern für vernunftlose Sachen. Es macht der Speculation keine Schwierigkeit, nachzuweisen, wie die Vorstellung solcher Sachen sich lediglich aus meinem Vorstellungsvermögen und dessen nothwendigen Handlungsweisen entwickle. Aber ich umfasse dieselben Dinge auch durch Bedürfniss und Begierde und Genuss. Nicht durch den Begriff, nein durch Hunger und Durst und Sättigung, wird mir etwas zu Speise und Trank. Ich werde wohl genöthigt an die Realität dessen zu glauben, das meine sinnliche Existenz bedroht, oder allein sie zu erhalten vermag. Das Gewissen tritt hinzu, indem es diesen Naturtrieb zugleich heiliget und beschränket. Du sollst dich selbst und deine sinnliche Kraft erhalten, üben, stärken, denn es ist im Plane der Vernunft auf diese Kraft mitgerechnet. Aber du kannst sie nur erhalten durch zweckmässigen, durch einen den eigenen inneren Gesetzen dieser Sachen angemessenen Gebrauch. Und ausser dir sind noch mehrere deines Gleichen, auf deren Kraft gerech-

net ist, wie auf die deinige, und die lediglich auf die gleiche Weise, wie die deinige, erhalten werden kann. Verstatte ihnen denselben Gebrauch an ihrem Theile, der dir an dem deinigen geboten ist. Ehre, was ihnen zukommt, als ihr Eigenthum; behandle, was dir zukommt, zweckmässig als das deinige. — So soll ich handeln; diesem Handeln gemäss muss ich denken. Ich werde sonach genöthigt, diese Dinge zu betrachten, als stehend unter ihren eigenen, von mir unabhängigen, obwohl durch mich zu erkennenden Naturgesetzen; ihnen sonach allerdings ein von mir unabhängiges Daseyn zuzuschreiben. Ich werde genöthigt, an solche Gesetze zu glauben, es wird mir Aufgabe, sie zu erforschen, und jene leere Speculation verschwindet, gleichwie der Nebel, sobald die erwärmende Sonne erscheint.

Kurz, es giebt überhaupt kein blosses reines Seyn für mich, das mich nicht anginge, und welches ich anschaute, lediglich um des Anschauens willen; nur durch seine Beziehung auf mich ist, was überhaupt für mich da ist. Aber es ist überall nur Eine Beziehung auf mich möglich, und alle andere sind nur Unterarten von dieser: meine Bestimmung, sittlich zu handeln. Meine Welt ist — Object und Sphäre meiner Pflichten, und absolut nichts Anderes; eine andere Welt, oder andere Eigenschaften meiner Welt giebt es für mich nicht; mein gesammtes Vermögen und alles Vermögen der Endlichkeit reicht nicht hin, eine andere Welt zu fassen. Alles was für mich da ist, dringt nur durch diese Beziehung seine Existenz und Realität mir auf, und nur durch diese Beziehung fasse ich es — und für eine andere Existenz fehlt es mir gänzlich am Organ.

Auf die Frage: ob denn nun in der That eine solche Welt vorhanden sey, wie ich sie mir vorstelle, kann ich nichts Gründliches, nichts über alle Zweifel Erhabenes antworten, als dies: ich habe gewiss und wahrhaftig diese bestimmten Pflichten, welche sich mir als Pflichten *gegen* solche und *in* solchen Objecten darstellen; diese bestimmten Pflichten, die ich mir nicht anders vorzustellen, und sie nicht anders auszuführen vermag, als innerhalb einer solchen Welt, wie ich

mir eine vorstelle. — Selbst demjenigen, der seine eigene sittliche Bestimmung sich nie gedacht hätte, wenn es einen solchen geben könnte — oder der, wenn er sie sich überhaupt gedacht hätte, nicht den leisesten Vorsatz hegte, sie irgend einmal in einer unbestimmten Zukunft zu erfüllen — selbst ihm entsteht seine Sinnenwelt und sein Glaube an die Realität derselben auf keinem anderen Wege, als aus seinem Begriffe von einer moralischen Welt. Umfasst er dieselbe auch nicht durch den Gedanken seiner *Pflichten,* so thut er es doch sicher durch die Forderung seiner *Rechte.* Was er sich selbst vielleicht nie anmuthet, muthet er doch gewiss anderen gegen sich an: — dass sie ihn mit Besonnenheit und Ueberlegung und Zweckmässigkeit, nicht als ein vernunftloses Ding, sondern als ein freies und selbstständiges Wesen behandeln; und so wird er allerdings, damit sie nur diese Anforderung erfüllen können, genöthigt, auch sie, als besonnen, und frei, und selbstständig, und unabhängig von blosser Naturgewalt zu denken. Setzt er sich auch etwa beim Gebrauche und Genusse der ihn umgebenden Objecte nie einen anderen Zweck, als den, sie zu geniessen, so fordert er doch wenigstens diesen Genuss, als ein Recht, in dessen Besitze andere ihn ungestört lassen müssen; und umfasst sonach auch die vernunftlose Sinnenwelt durch einen sittlichen Begriff. Diesen Ansprüchen auf Achtung für seine Vernünftigkeit und Selbstständigkeit und Erhaltung kann keiner entsagen, der mit Bewusstseyn lebt; und an diese Ansprüche wenigstens knüpft sich in seiner Seele Ernsthaftigkeit und Verläugnung des Zweifels, und Glauben an eine Realität, wenn sie sich nicht an die Anerkennung eines sittlichen Gesetzes in seinem Innern anknüpft. — Greife nur den, der seine eigene sittliche Bestimmung, und deine Existenz, und die Existenz einer Körperwelt anders, als zum blossen Versuche, was die Speculation vermöge, abläugnet — greife ihn nur thätlich an; führe nur seine Grundsätze ins Leben ein, und handle, als ob er entweder gar nicht vorhanden, oder ein Stück rohe Masse sey, — er wird bald des Scherzes vergessen, und ernsthaft unwillig über dich werden; es dir ernsthaft verweisen, dass du ihn so behandelst; behaupten, dass du dies gegen ihn nicht

sollest, noch dürfest: dir sonach durch die That zugestehen, dass du allerdings auf ihn zu handeln vermögest, dass *er* sey, und *du* seyst, und *ein Medium deiner Einwirkung auf ihn* sey, und dass *du* wenigstens Pflichten gegen ihn habest.

Also nicht die Einwirkung vermeinter Dinge ausser uns, welche ja für uns, und für welche ja wir nur insofern sind, inwiefern wir schon von ihnen wissen; ebensowenig ein leeres Bilden durch unsere Einbildungskraft und unser Denken, deren Producte ja wirklich als solche Producte, als leere Bilder, erscheinen würden, — nicht diese sind es, sondern der nothwendige Glaube an unsere Freiheit und Kraft, an unser wirkliches Handeln, und an bestimmte Gesetze des menschlichen Handelns ist es, welcher alles Bewusstseyn einer ausser uns vorhandenen Realität begründet — ein Bewusstseyn, das selbst nur ein Glaube ist, da es auf einen Glauben sich gründet, aber ein aus jenem nothwendig erfolgender Glaube. Wir sind genöthigt anzunehmen, dass wir überhaupt handeln, und dass wir auf eine gewisse Weise handeln sollen; wir sind genöthigt, eine gewisse Sphäre dieses Handelns anzunehmen: diese Sphäre ist die wirklich und in der That vorhandene Welt, so wie wir sie antreffen; und umgekehrt — diese Welt ist absolut nichts Anderes, als jene Sphäre, und erstreckt auf keine Weise sich über sie hinaus. Von jenem Bedürfnisse des Handelns geht das Bewusstseyn der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt vom Bewusstseyn der Welt das Bedürfniss des Handelns; dieses ist das erste, nicht jenes, jenes ist das abgeleitete. Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die praktische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft. Die Handelsgesetze für vernünftige Wesen sind *unmittelbar* gewiss: ihre Welt ist gewiss nur *dadurch, dass jene gewiss sind.* Wir können den ersteren nicht absagen, ohne dass uns die Welt, und mit ihr wir selbst in das absolute Nichts versinken; wir erheben uns aus diesem Nichts, und erhalten uns über diesem Nichts lediglich durch unsere Moralität.

II.

Ich soll schlechthin Etwas thun, damit es geschehe, etwas unterlassen, damit es unterbleibe. — Aber kann ich handeln, ohne einen Zweck ausser dem Handeln im Auge zu haben; ohne auf Etwas, das durch mein Handeln, und allein dadurch, erst möglich werden kann und soll, meine Absicht zu richten? Kann ich wollen, ohne Etwas zu wollen? Nimmermehr! dies widerspräche gänzlich der Natur meines Geistes. An jede *Handlung* knüpft in meinem Denken unmittelbar und nach den blossen Gesetzen des Denkens sich an, ein in der Zukunft liegendes *Seyn*, ein Zustand, zu dem das Handeln sich verhält, wie das Wirkende zu dem Bewirkten. Nur soll dieser Zweck meines Handelns nicht für sich, etwa durch das Naturbedürfniss, mir gesetzt seyn; und nach diesem Zwecke hinterher erst die Handelsweise bestimmt werden: ich soll nicht einen Zweck haben, weil ich ihn nun einmal habe, und erst nachher suchen, wie ich handeln müsse, um diesen Zweck zu erreichen; meine Handlung soll nicht vom Zwecke abhängen: sondern ich soll schlechthin auf eine gewisse Weise handeln, weil ich es einmal soll; dies ist das erste. Aus dieser Handelsweise erfolgt Etwas, sagt mir die Stimme in meinem Innern. Dieses Etwas wird mir nun nothwendig Zweck, weil ich die Handlung vollziehen soll, die dazu, und nur dazu das Mittel ist. Ich will, dass Etwas wirklich werde, weil ich handeln soll, dass es wirklich werde; — gleichwie ich nicht hungere, weil Speise für mich vorhanden ist, sondern etwas mir zur Speise wird, weil ich hungere; ebenso handle ich nicht so, wie ich handle, weil mir Etwas Zweck ist, sondern es wird mir Etwas Zweck, weil ich so handeln soll. Ich habe den Punct, nach welchem hin ich meine Linie ziehen will, nicht schon vorher im Auge, und lasse nun durch seine Lage die Richtung der Linie, und den Winkel, welchen sie machen wird, bestimmen; sondern ich ziehe meine Linie schlechthin in einen rechten Winkel, und dadurch werden die Puncte bestimmt, in welche meine Linie treffen muss. Der Zweck be-

stimmt nicht den Inhalt des Gebotes, sondern umgekehrt, der unmittelbar gegebene Inhalt des Gebotes bestimmt den Zweck.

Ich sage, das Gebot des Handelns selbst ist es, welches durch sich selbst mir einen Zweck setzt: dasselbe in mir, was mich nöthigt, zu denken, dass ich so handeln solle, nöthigt mich, zu glauben, dass aus diesem Handeln Etwas erfolgen werde; es eröffnet dem Auge meines Geistes die Aussicht auf eine andere Welt; die da allerdings *Welt* ist, ein *Zustand* ist, und kein *Handeln*, aber eine *andere und bessere* Welt, als die für mein sinnliches Auge vorhandene; es macht, dass ich diese bessere Welt begehre, sie mit allen meinen Trieben umfasse und ersehne, nur in ihr lebe, und nur an ihr mich befriedige. Jenes Gebot bürgt mir durch sich selbst für die sichere Erreichung dieses Zweckes. Dieselbe Gesinnung, mit der ich mein ganzes Denken und Leben auf dieses Gebot richte und hefte, und nichts sehe ausser ihm, führt zugleich die unerschütterliche Ueberzeugung bei sich, dass die Verheissung desselben wahr und gewiss sey, und hebt die Möglichkeit auf, das Gegentheil auch nur zu denken. Wie ich im Gehorsam lebe, lebe ich zugleich in der Anschauung seines Zweckes; lebe ich in der besseren Welt, die er mir verheisset.

Auch schon in der blossen Betrachtung der Welt, wie sie ist, abgesehen vom Gebote, äussert sich in meinem Innern der Wunsch, das Sehnen, — nein, kein blosses Sehnen, — die absolute Forderung einer besseren Welt. Ich werfe einen Blick auf das gegenwärtige Verhältniss der Menschen gegen einander selbst, und gegen die Natur; auf die Schwäche ihrer Kraft, auf die Stärke ihrer Begierden und Leidenschaften. Es ertönt unwiderstehlich in meinem Innern: So kann es unmöglich bleiben sollen; es muss, o es muss alles anders und besser werden.

Ich kann mir die gegenwärtige Lage der Menschheit schlechthin nicht denken als diejenige, bei der es nun bleiben könne; schlechthin nicht denken als ihre ganze und letzte Bestimmung. Dann wäre alles Traum und Täuschung; und es wäre

nicht der Mühe werth, gelebt, und dieses stets wiederkehrende, auf nichts ausgehende, und nichts bedeutende Spiel mit getrieben zu haben. Nur inwiefern ich diesen Zustand betrachten darf, als Mittel eines besseren, als Durchgangspunct zu einem höheren und vollkommneren, erhält er Werth für mich; nicht um sein selbst, sondern um des Besseren willen, das er vorbereitet, kann ich ihn tragen, ihn achten, und in ihm freudig das Meinige vollbringen. In dem Gegenwärtigen kann mein Gemüth nicht Platz fassen, noch einen Augenblick ruhen; unwiderstehlich wird es von ihm zurückgestossen; nach dem Künftigen und Besseren strömt unaufhaltsam hin mein ganzes Leben.

Ich ässe nur und tränke, damit ich wiederum hungern und dürsten, und essen und trinken könnte, so lange, bis das unter meinen Füssen eröffnete Grab mich verschlänge, und ich selbst als Speise dem Boden entkeimte? Ich zeugte Wesen meines Gleichen, damit auch sie essen und trinken, und sterben, und Wesen ihres Gleichen hinterlassen könnten, die dasselbe thun werden, was ich schon that? Wozu dieser unablässig in sich selbst zurückkehrende Cirkel, dieses immer von neuem auf dieselbe Weise wieder angehende Spiel, in welchem alles wird, um zu vergehen, und vergeht, um nur wieder werden zu können, wie es schon war; dieses Ungeheuer, unaufhörlich sich selbst verschlingend, damit es sich wiederum gebären könne, sich gebärend, damit es sich wiederum verschlingen könne?

Nimmermehr kann dies die Bestimmung seyn meines Seyns, und alles Seyns. Es muss etwas geben, das da *ist,* weil es geworden ist; und nun *bleibt,* und nimmer wieder werden kann, nachdem es einmal geworden ist; und dieses Bleibende muss im Wechsel des Vergänglichen sich erzeugen, und in ihm fortdauern, und unversehrt fortgetragen werden auf den Wogen der Zeit.

Noch erringet mit Mühe unser Geschlecht seinen Unterhalt und seine Fortdauer von der widerstrebenden Natur. Noch ist die grössere Hälfte der Menschen ihr Leben hindurch unter harte Arbeit gebeugt, um sich und der kleinen Hälfte, die für sie denkt, Nahrung zu verschaffen; sind unsterbliche Geister

genöthigt, alles ihr Dichten und Trachten, und ihre ganze Anstrengung auf den Boden zu heften, der ihre Nahrung trägt. Noch ereignet es sich oft, dass, wenn nun der Arbeiter vollendet hat, und für seine Mühe sich seine und seiner Mühe Fortdauer verspricht, eine feindselige Witterung in einem Augenblicke zerstört, was er Jahrelang langsam und wohlbedächtig verbreitete, und den fleissigen und sorgfältigen Mann, unverschuldet, dem Hunger und dem Elende Preis giebt; noch immer oft genug, dass Wasserfluthen, Sturmwinde, Vulkane, ganze Länder verheeren, und Werke, die das Gepräge eines vernünftigen Geistes tragen, mit ihren Werkmeistern zugleich dem wilden Chaos des Todes und der Zerstörung vermischen. Noch raffen Krankheiten die Menschen ins unzeitige Grab, Männer in der Blüthe ihrer Kräfte, und Kinder, deren Daseyn ohne Frucht und Folge vorübergeht; noch ziehen Seuchen durch blühende Staaten, lassen die wenigen, die ihnen entgehen, verwaist und des gewohnten Beistandes ihrer Genossen beraubt, einsam dastehen, und thun alles, was an ihnen ist, um das Land der Wildniss zurückzugeben, welches der Fleiss der Menschen sich schon zum Eigenthume errungen hatte. — So ist es: so kann es nicht immerdar bleiben sollen. Kein Werk, das das Gepräge der Vernunft trägt, und unternommen wurde, um die Macht der Vernunft zu erweitern, kann rein verloren seyn im Fortgange der Zeiten. Die Opfer, welche die unregelmässige Gewaltthätigkeit der Natur von der Vernunft zieht, müssen jene Gewaltthätigkeit wenigstens ermüden, ausfüllen, und versöhnen. Die Kraft, welche ausser der Regel geschadet hat, kann es auf diese Weise nicht mehr sollen, sie kann nicht bestimmt seyn, sich zu erneuern, sie muss durch Einen Ausbruch von nun an auf ewig verbraucht seyn. Alle jene Ausbrüche der rohen Gewalt, vor welchen die menschliche Macht in Nichts verschwindet, jene verwüstenden Orkane, jene Erdbeben, jene Vulkane können nichts Anderes seyn, denn das letzte Sträuben der wilden Masse gegen den gesetzmässig fortschreitenden, belebenden und zweckmässigen Gang, zu welchem sie ihrem eigenen Triebe zuwider gezwungen wird — nichts, denn die letzten erschütternden Striche der sich erst

vollendenden Ausbildung unseres Erdballes. Jener Widerstand muss allmählig schwächer, und endlich erschöpft werden, da in dem gesetzmässigen Gange nichts liegen kann, das seine Kraft erneuere; jene Ausbildung muss endlich vollendet, und das uns bestimmte Wohnhaus fertig werden. Die Natur muss allmählig in die Lage eintreten, dass sich auf ihren gleichmässigen Schritt sicher rechnen und zählen lasse, und dass ihre Kraft unverrückt ein bestimmtes Verhältniss mit der Macht halte, die bestimmt ist, sie zu beherrschen, — mit der menschlichen. — Inwiefern dieses Verhältniss schon ist, und die zweckmässige Ausbildung der Natur schon festen Fuss gewonnen hat, soll das Menschenwerk selbst, durch sein blosses Daseyn, und durch seine, von der Absicht seines Werkmeisters unabhängigen Wirkungen wiederum in die Natur eingreifen, und ein neues belebendes Princip in ihr darstellen. Angebaute Länder sollen den trägen und feindseligen Dunstkreis der ewigen Wälder, der Wüsteneien, der Sümpfe beleben und mildern; geordneter und mannigfaltiger Anbau soll rund um sich her neuen Lebens- und Befruchtungs-Trieb in die Lüfte verbreiten, und die Sonne soll ihre belebendsten Strahlen in diejenige Atmosphäre ausströmen, in welcher ein gesundes, arbeitsames und kunstreiches Volk athmet. — Im Andrange der Noth zuerst geweckt, soll späterhin besonnener und ruhig die Wissenschaft eindringen in die unverrückbaren Gesetze der Natur, die ganze Gewalt dieser Natur übersehen, und ihre möglichen Entwicklungen berechnen lernen; soll eine neue Natur im Begriffe sich bilden, und an die lebendige und thätige eng sich anschmiegen, und auf dem Fusse ihr folgen. Und jede Erkenntniss, welche die Vernunft der Natur abgerungen, soll aufbehalten werden im Laufe der Zeiten, und Grundlage neuer Erkenntniss werden für den gemeinsamen Verstand unseres Geschlechts. So soll uns die Natur immer durchschaubarer, und durchsichtiger werden bis in ihr geheimstes Innere, und die erleuchtete und durch ihre Erfindungen bewaffnete menschliche Kraft soll ohne Mühe dieselbe beherrschen, und die einmal gemachte Eroberung friedlich behaupten. Es soll allmählig keines grösseren Aufwandes an mechanischer Arbeit

bedürfen, als ihrer der menschliche Körper bedarf zu seiner Entwicklung, Ausbildung und Gesundheit, und diese Arbeit soll aufhören Last zu seyn; — denn das vernünftige Wesen ist nicht zum Lastträger bestimmt.

Aber es ist nicht die Natur, es ist die Freiheit selbst, die die meisten und die fürchterlichsten Unordnungen unter unserem Geschlechte verursacht; des Menschen grausamster Feind ist der Mensch. Noch durchirren gesetzlose Horden von Wilden ungeheure Wüsteneien; sie begegnen sich in der Wüste, und werden einander zur festlichen Speise; oder, wo die Cultur die wilden Haufen endlich unter das Gesetz zu Völkern vereinigte, greifen die Völker einander an mit der Macht, die ihnen die Vereinigung gab und das Gesetz. Den Mühseligkeiten und dem Mangel trotzend, durchziehen die Heere friedlich Wald und Feld; sie erblicken einander, und der Anblick von ihres Gleichen ist des Mordes Losung. Mit dem Höchsten, was der menschliche Verstand ersonnen, ausgerüstet, durchschneiden die Kriegsflotten den Ocean; durch Sturm und Wellen hindurch drängen sich Menschen, um auf der einsamen unwirthbaren Fläche Menschen zu suchen; sie finden sie, und trotzen der Wuth der Elemente, um mit eigener Hand sie zu vertilgen. Im Innern der Staaten selbst, wo die Menschen zur Gleichheit unter dem Gesetze vereinigt zu seyn scheinen, ist es grossen Theils noch immer Gewalt und List, was unter dem ehrwürdigen Namen des Gesetzes herrscht; hier wird der Krieg um so schändlicher geführt, weil er sich nicht als Krieg ankündigt, und dem Befehdeten sogar den Vorsatz raubt, sich gegen ungerechte Gewalt zu vertheidigen. Kleinere Verbindungen freuen sich laut der Unwissenheit, der Thorheit, des Lasters und des Elendes, in welche die grösseren Haufen ihrer Mitbrüder versunken sind, machen es sich laut zum angelegensten Zwecke, sie darin zu erhalten, und sie tiefer hineinzustürzen, damit sie dieselben ewig zu Sklaven behalten; — und jeden zu verderben, der es wagen sollte, sie zu erleuchten und zu verbessern. Noch kann überall kein Vorsatz irgend einer Verbesserung gefasst werden, der nicht ein Heer der mannigfaltigsten, selbstsüchtigen Zwecke aus ihrer Ruhe

aufrege, und zum Kriege reize; der nicht die verschiedensten und einander widersprechendsten Denkarten zum einmüthigen Kampfe gegen sich verbinde. Das Gute ist immer das schwächere, denn es ist einfach, und kann nur um sein selbst willen geliebt werden; das Böse lockt jeden Einzelnen mit der Versprechung, die für ihn die verführendste ist, und die Verkehrten, unter sich selbst im ewigen Kampfe, schliessen Waffenstillstand, sobald das Gute sich blicken lässt, um diesem mit der vereinigten Kraft ihres Verderbens entgegenzugehen. Jedoch, kaum bedarf es ihres Widerstandes; denn noch immer bekämpfen aus Misverstand und Irrthum, aus Mistrauen, aus geheimer Eigenliebe die Guten einander selbst, — oft um so heftiger, je ernstlicher jeder von seiner Seite, was er fürs Beste erkennt, durchzusetzen strebt; und reiben eine Kraft, die vereinigt kaum dem Bösen die Wage halten würde, im Streite gegeneinander selbst auf. Da tadelt einer den anderen, dass er mit stürmischer Ungeduld alles übereile, und nicht erwarten könne, bis der gute Erfolg gehörig vorbereitet sey; während der andere diesen beschuldigt, dass er aus Zaghaftigkeit und Feigheit nichts ausführen, gegen seine bessere Ueberzeugung alles lassen wolle, wie es ist, und dass für ihn die Stunde des Handelns wohl nie anbrechen werde: und nur der Allwissende könnte sagen, ob einer, und welcher von beiden in diesem Streite Recht habe. Da hält fast jeder das Geschäft, dessen Nothwendigkeit *ihm* gerade am meisten einleuchtet, und zu dessen Ausführung er sich die meiste Fertigkeit erworben, für das wichtigste und angelegenste, für den Punct, von welchem alle andere Verbesserung ausgehen müsse; fordert alle Guten auf, ihre Kräfte mit ihm zu vereinigen und sie ihm für die Ausführung seines Zweckes zu unterordnen, und hält es für Verrath an der guten Sache, wenn sie sich dessen weigern; indess die anderen von ihrer Seite dieselben Ansprüche an ihn machen, und ihn desselben Verrathes beschuldigen, wenn Er sich weigert. So scheinen alle guten Vorsätze unter den Menschen in leere Bestrebungen zu verschwinden, die keine Spur ihres Daseyns hinter sich lassen; indessen alles so gut oder

so schlecht geht, als es ohne diese Bestrebungen durch den blinden Naturmechanismus gehen kann, und ewig fortgehen wird.

Ewig fortgehen wird? Nimmermehr; wenn nicht das ganze menschliche Daseyn ein zweckloses und nichts bedeutendes Spiel ist. — Jene wilden Stämme können nicht immer wild bleiben sollen: es kann kein Geschlecht erzeugt seyn mit allen Anlagen zur vollkommenen Menschheit, das da bestimmt wäre, diese Anlagen nie zu entwickeln, und nie mehr zu werden, als das, wozu die Natur eines künstlicheren Thieres völlig hinreichte. Jene Wilden sind bestimmt, die Stammväter kräftiger, gebildeter und würdiger Generationen zu seyn; ausserdem liesse sich kein Zweck ihres Daseyns denken, noch die Möglichkeit dieses Daseyns in einer vernünftig eingerichteten Welt begreifen. Wilde Stämme können cultivirt werden, denn sie sind es schon geworden, und die cultivirtesten Völker der neuen Welt stammen selbst von Wilden ab. Ob nun die Bildung unmittelbar aus der menschlichen Gesellschaft sich natürlich entwickle, oder ob sie immer durch Unterricht und Beispiel von aussen kommen müsse; und die erste Quelle aller menschlichen Cultur in einem übermenschlichen Unterrichte zu suchen sey: — auf demselben Wege, auf welchem die ehemaligen Wilden nunmehr zur Cultur gelangt sind, werden allmählig auch die gegenwärtigen sie erhalten. Sie werden allerdings durch dieselben Gefahren und Verderbnisse der ersten bloss sinnlichen Cultur hindurchgehen, von welchen gegenwärtig die gebildeten Völker gedrückt sind; aber sie werden dadurch denn doch in Vereinigung mit dem grossen Ganzen der Menschheit treten, und fähig werden, an den weiteren Fortschritten desselben Antheil zu nehmen. —

Es ist die Bestimmung unseres Geschlechtes, sich zu einem einigen, in allen seinen Theilen durchgängig mit sich selbst bekannten, und allenthalben auf die gleiche Weise ausgebildeten Körper zu vereinigen. Die Natur, und selbst die Leidenschaften und Laster der Menschen haben von Anfang an gegen

dieses Ziel hingetrieben; es ist schon ein grosser Theil des Weges zu ihm zurückgelegt, und es lässt sich sicher darauf rechnen, dass dasselbe, die Bedingung der weiteren gemeinschaftlichen Fortschritte, zu seiner Zeit erreicht seyn werde. Befrage man doch die Geschichte nicht, ob die Menschen im Ganzen rein sittlicher geworden! Zu ausgedehnter, umfassender, gewaltiger Willkür sind sie herangewachsen; aber beinahe wurde es nothwendig durch ihre Lage, dass sie diese Willkür fast nur zum Bösen anwendeten. Befrage man sie ebensowenig, ob die auf einige wenige Puncte zusammengedrängte ästhetische Bildung und Verstandes-Cultur der Vorwelt nicht die der neueren Welt dem Grade nach übertroffen haben möchte! Es könnte kommen, dass man eine beschämende Antwort erhielte, und dass in dieser Rücksicht das Menschengeschlecht durch sein Alter nicht vorgerückt, sondern zurückgekommen zu seyn schiene. Aber befrage man sie, diese Geschichte, in welchem Zeitpuncte die vorhandene Bildung am weitesten ausgebreitet, und unter die mehrsten Einzelnen vertheilt gewesen; und man wird ohne Zweifel finden, dass vom Anfange der Geschichte an bis auf unsere Tage die wenigen lichten Puncte der Cultur sich von ihrem Mittelpuncte aus erweitert, und einen Einzelnen nach dem anderen, und ein Volk nach dem anderen ergriffen haben, und dass diese weitere Verbreitung der Bildung unter unseren Augen fortdauere. — Und dies war das erste Ziel der Menschheit auf ihrer unendlichen Bahn. Bis dieses erreicht, bis die vorhandene Bildung jedes Zeitalters über den ganzen bewohnten Erdball vertheilt, und unser Geschlecht der uneingeschränktesten Mittheilung mit sich selbst fähig ist, muss eine Nation die andere, ein Welttheil den anderen auf der gemeinschaftlichen Bahn erwarten, und jeder dem allgemeinen Bunde, um dessen willen allein sie selbst da sind, seine Jahrhunderte des scheinbaren Stillstandes, oder Rückganges zum Opfer bringen. Nachdem jenes erste Ziel erreicht seyn wird, nachdem alles Nützliche, was an einem Ende der Erde gefunden worden, sogleich Allen bekannt und mitgetheilt werden wird, dann wird ununterbrochen, ohne Stillstand und Rückgang, mit gemeinschaftlicher Kraft, und mit Einem Schritte die

Menschheit zu einer Bildung sich erheben, für welche es uns an Begriffen mangelt.

Im Innern jener sonderbaren Verbindungen, die das vernunftlose Ohngefähr zusammengebracht, und welche man Staaten nennt, erhält, nachdem sie nur eine Zeitlang ruhig bestanden haben, der gegen die noch neue Unterdrückung gereizte Widerstand erschlafft ist, und die Gährung der verschiedenen Kräfte sich gesetzt hat, — der Misbrauch durch seine Fortdauer, und durch die allgemeine Duldung eine Art von fester Form, und die herrschenden Stände, im unbestrittenen Genusse ihrer errungenen Vorrechte, haben nichts mehr zu thun, als dieselben zu erweitern, und auch der Erweiterung dieselbe feste Form zu geben. Durch ihre Unersättlichkeit getrieben, werden sie dieselben von Geschlecht zu Geschlecht erweitern, und nimmer sagen: Hier ists genug; bis endlich die Unterdrükkung das höchste Maass erreicht hat, und völlig unerträglich geworden ist, und die Unterdrückten von der Verzweiflung die Kraft zurückerhalten werden, die ihnen ihr schon seit Jahrhunderten ausgetilgter Muth nicht geben konnte. Sie werden dann nicht länger irgend einen unter sich dulden, der sich nicht begnügt, allen gleich zu seyn und zu bleiben. Um vor gegenseitiger Gewaltthätigkeit untereinander selbst, und vor neuer Unterdrückung sich zu schützen, werden sie alle unter einander sich die gleichen Verbindlichkeiten auflegen. Ihre Verabredungen, in welchen jeder über sich selbst beschliesst, was er beschliesst, und nicht über einen Untergebenen, dessen Leiden ihm selbst nie weh thun, und dessen Schicksal ihn selbst nie treffen wird: diese Verabredungen, nach denen keiner hoffen kann, dass Er es seyn werde, der die verstattete Ungerechtigkeit *ausüben,* sondern jeder befürchten muss, dass er sie *erdulden* werde, — diese Verabredungen, welche allein den Namen einer Gesetzgebung verdienen, die ganz etwas Anderes ist, als jene Verordnungen der verbündeten Herren an die zahllosen Heerden ihrer Sklaven, diese Verabredungen werden nothwendig gerecht seyn, und einen wahren Staat begründen, in welchem jeder Einzelne durch die Sorge für seine eigene Sicherheit unwiderstehlich gezwungen wird, die Sicher-

heit aller Anderen ohne Ausnahme zu schonen, da, zufolge der getroffenen Einrichtung, jede Beschädigung, die er dem anderen zufügen will, nicht den anderen trifft, sondern unfehlbar auf ihn selbst zurückfällt.

Durch die Errichtung dieses einigen wahren Staates, diese feste Begründung des innerlichen Friedens, ist zugleich der auswärtige Krieg, wenigstens mit wahren Staaten, seiner Möglichkeit nach abgeschnitten. Schon um seines eigenen Vortheils willen, schon um in seinem eigenen Bürger keinen Gedanken an Unrecht, Raub und Gewaltthätigkeit aufkommen, und ihm keine Möglichkeit des Gewinnes übrig zu lassen, ausser durch Fleiss und Arbeitsamkeit in der vom Gesetze angewiesenen Sphäre, muss jeder Staat die Verletzung eines Bürgers des benachbarten Staates ebenso streng verbieten, so sorgfältig verhindern, so genau ersetzen lassen, und so hart bestrafen, als ob sie an dem eigenen Mitbürger ausgeübt wäre. Dieses Gesetz über die Sicherheit der Nachbaren ist nothwendiges Gesetz jedes Staates, der kein Räuberstaat ist. Und hierdurch ist dann die Möglichkeit jeder gerechten Klage eines Staates gegen den anderen, und jeder Fall der Nothwehr unter den Völkern völlig aufgehoben. Es giebt nicht nothwendig und fortdauernd unmittelbare Verhältnisse der Staaten, als solcher, zu einander, über die sie in Streit gerathen könnten; es giebt in der Regel nur Beziehungen der einzelnen Mitbürger eines Staates auf die einzelnen Mitbürger des anderen; nur in der Person eines seiner Bürger könnte ein Staat verletzt werden; aber diese Verletzung wird auf der Stelle ersetzt, und so der beleidigte Staat befriedigt. — Es giebt zwischen solchen Staaten keinen Rang, der da beleidigt, keinen Ehrgeiz, der da verletzt werden könnte; zur Einmischung in die inneren Angelegenheiten eines fremden Staates ist kein Beamter bevollmächtigt, noch kann er dazu versucht werden, indem ihm für seine Person nicht der geringste Vortheil aus einem solchen Einflusse entstehen könnte. Dass eine ganze Nation beschliessen solle, des Raubes halber ein benachbartes Land mit Kriege zu überziehen, ist unmöglich, indem in einem Staate, in welchem alle gleich sind, der Raub nicht die Beute einiger We-

nigen werden, sondern unter alle sich gleich vertheilen müsste, dieser Antheil des Einzelnen aber ihm nimmermehr die Mühe des Krieges lohnen würde. Nur da, wo der Vortheil den wenigen Unterdrückern zu Theil wird, der Nachtheil aber, die Mühe, die Kosten, auf das zahllose Heer der Sklaven fällt, ist ein Raubkrieg möglich und begreiflich. — Nicht von Staaten ihres Gleichen könnten diese Staaten Krieg zu befürchten haben; lediglich von Wilden oder Barbaren, die die Ungeschicklichkeit, durch Arbeit sich zu bereichern, zum Raube reizte, oder von Sklavenvölkern, die durch ihre Herren auf einen Raub ausgetrieben würden, von welchem sie selbst nie etwas geniessen werden. Gegen die ersteren ist ohne Zweifel schon jeder einzelne Staat durch die Künste der Cultur der stärkere; gegen die letzteren durch Verbindung sich zu stärken, heischt der gemeinsame Vortheil aller. Kein freier Staat kann Verfassungen, deren Oberherren Vortheile davon haben, wenn sie benachbarte Völker unterjochen, und die daher durch ihr blosses Daseyn die Ruhe der Nachbaren unaufhörlich bedrohen, vernünftigerweise neben sich dulden; die Sorge für ihre eigene Sicherheit nöthigt alle freie Staaten, alles um sich herum gleichfalls in freie Staaten umzuschaffen, und so um ihres eigenen Wohles willen das Reich der Cultur über die Wilden, das der Freiheit über die Sklavenvölker rund um sich her zu verbreiten. Bald werden die durch sie gebildeten oder befreiten Völker mit ihren noch barbarischen oder sklavischen Nachbaren in dieselbe Lage gerathen, in welcher die früher freien vor Kurzem noch mit ihnen selbst waren, und genöthigt seyn, dasselbe für diese zu thun, was soeben für sie geschah: und so wird denn, nachdem nur einige wahrhaft freie Staaten entstanden, nothwendig das Gebiet der Cultur und der Freiheit, und mit ihm des allgemeinen Friedens, allmählig den ganzen Erdball umschlingen.

So erfolgt nothwendig aus der Errichtung einer rechtlichen Verfassung im Innern, und aus der Befestigung des Friedens zwischen den Einzelnen Rechtlichkeit im äusseren Verhältnisse der Völker gegen einander, und allgemeiner Friede der Staaten. Jene Errichtung einer rechtlichen Verfassung im Innern

aber, und die Befreiung des ersten Volkes, das da wahrhaftig frei wird, erfolgt nothwendig aus dem stets wachsenden Drucke der herrschenden Stände auf die beherrschten, so lange, bis er unleidlich wird; — ein Fortschritt, welchen man den Leidenschaften und der Verblendung jener Stände, auch wenn sie gewarnt werden, sehr ruhig überlassen kann.

In diesem einzig wahren Staate wird überhaupt alle Versuchung zum Bösen, ja sogar die Möglichkeit, vernünftigerweise eine böse Handlung zu beschliessen, rein abgeschnitten seyn, und es wird dem Menschen so nahe gelegt werden, als es ihm gelegt werden kann, seinen Willen auf das Gute zu richten.

Es ist kein Mensch, der das Böse liebe, weil es böse ist; er liebt in ihm nur die Vortheile und Genüsse, die es ihm verheisset, und die es ihm in der gegenwärtigen Lage der Menschheit mehrentheils wirklich gewährt. So lange diese Lage fortdauert, so lange ein Preis auf das Laster gesetzt ist, ist eine gründliche Verbesserung der Menschen im Ganzen kaum zu hoffen. Aber in einer bürgerlichen Verfassung, wie sie seyn soll, wie sie durch die Vernunft gefordert wird, wie der Denker leicht sie beschreibt, ohnerachtet er bis jetzt sie nirgends findet, und wie sie sich unter dem ersten Volke, das sich wahrhaftig befreit, nothwendig bilden wird — in einer solchen Verfassung zeigt das Böse keine Vortheile, sondern vielmehr die sichersten Nachtheile, und durch die blosse Selbstliebe wird die Ausschweifung der Selbstliebe in ungerechte Handlungen unterdrückt. Nach der untrüglichen Einrichtung in einem solchen Staate ist jede Bevortheilung und Unterdrückung des anderen, jede Vergrösserung auf desselben Kosten nicht nur sicher vergeblich, und alle Mühe dabei verloren, sondern sie kehrt sich sogar gegen ihren Urheber; und ihn selbst trifft unausbleiblich das Uebel, das er dem anderen zufügen wollte. *In* seinem Staate, *ausser* seinem Staate, auf dem ganzen Erdboden trifft er keinen, den er ungestraft beleidigen könne. Aber es ist nicht zu erwarten, dass jemand Böses beschliessen werde, bloss um Böses zu beschliessen, ohnerachtet er es nie ausführen kann, und nichts daraus erfolgt, als sein eigener Schade. Der Gebrauch der Freiheit zum Bösen ist aufgehoben;

der Mensch muss sich entschliessen, diese seine Freiheit entweder gänzlich aufzugeben, und geduldig ein leidendes Rad in der grossen Maschine des Ganzen zu werden, oder dieselbe auf das Gute zu wenden. Und so wird denn auf dem so vorbereiteten Boden leicht das Gute gedeihen. Nachdem keine selbstsüchtige Absichten mehr die Menschen zu theilen, und ihre Kräfte im Kampfe untereinander selbst aufzureiben vermögen, bleibt ihnen nichts übrig, als ihre vereinigte Macht gegen den einigen gemeinschaftlichen Gegner zu richten, der ihnen noch übrig ist, die widerstrebende, ungebildete Natur; nicht mehr getrennt durch Privatzwecke, verbinden sie sich nothwendig zu dem einigen, gemeinsamen Zwecke, und es entsteht ein Körper, den allenthalben derselbe Geist und dieselbe Liebe belebt. Jeder Nachtheil des Einzelnen ist nun, da er nicht mehr Vortheil für irgend einen anderen seyn kann, Nachtheil für das Ganze, und für jedes einzelne Glied desselben, und wird in jedem Gliede mit demselben Schmerze empfunden, und mit derselben Thätigkeit ersetzt; jeden Fortschritt, den ein Mensch gemacht hat, hat die ganze menschliche Natur gemacht. Hier wo das kleine, enge Selbst der Personen schon durch die Verfassung vernichtet ist, liebt jeder jeden anderen wahrhaft als sich selbst, als Bestandtheil jenes grossen Selbst, das allein für seine Liebe übrig bleibt, und von dem auch er nichts mehr ist, als ein blosser Bestandtheil, der nur mit dem Ganzen zugleich gewinnen oder verlieren kann. Hier ist der Widerstreit des Bösen gegen das Gute aufgehoben, denn es kann kein Böses mehr aufkommen. Der Streit der Guten untereinander, selbst über das Gute, verschwindet, nun es ihnen erleichtert ist, das Gute wahrhaft um sein selbst, nicht um ihrer selbst willen, als der Urheber davon, zu lieben; nun es ihnen nur noch darum zu thun seyn kann, dass es geschehe, dass die Wahrheit gefunden, dass die nützliche That ausgeführt werde, nicht aber, durch Wen es geschehe. Hier ist jeder immer in Bereitschaft, seine Kraft an die Kraft des anderen anzuschliessen, und sie der des anderen unterzuordnen; wer nach dem Urtheile aller das Beste am besten ausführen

wird, den werden alle unterstützen, und des Gelingens mit gleicher Freude geniessen.

Dieses ist der Zweck unseres irdischen Lebens, den uns die Vernunft aufstellt, und für dessen unfehlbare Erreichung sie bürgt. Es ist dies kein Ziel, nach dem wir nur zu streben hätten, um unsere Kräfte an etwas Grossem zu üben, dessen Wirklichkeit aber wir etwa aufgeben müssten: es soll, es muss wirklich werden, es muss in irgend einer Zeit erreicht seyn sollen dieses Ziel; so gewiss eine Sinnenwelt ist, und ein vernünftiges Geschlecht in der Zeit, bei welchem ausser jenem Zwecke sich gar nichts Ernsthaftes und Vernünftiges denken lässt, und dessen Daseyn allein durch jenen Zweck begreiflich wird. Soll nicht das ganze menschliche Leben sich verwandeln in ein Schauspiel für einen bösartigen Geist, der den Armen dieses unaustilgbare Streben nach dem Unvergänglichen einpflanzte, bloss um sich an ihrem unaufhörlichen Ringen nach dem, was sie unaufhörlich flieht, an ihrem jedesmal wiederholten Haschen nach dem, was ihnen abermals entschlüpfen wird, an ihrem rastlosen Herumtreiben im stets wiederkehrenden Kreise zu belustigen, und ihres Ernstes beim abgeschmackten Possenspiel zu lachen; soll nicht der Weise, der dieses Spiel bald durchschauen, und den es verdriessen wird, seine Rolle in demselben fortzuführen, das Leben von sich werfen, und der Augenblick des Erwachens zur Vernunft der Augenblick des irdischen Todes werden: — so muss jener Zweck erreicht werden sollen. O, er ist erreichbar *im Leben* und *durch das Leben,* denn die Vernunft gebietet mir *zu leben;* er ist erreichbar, denn — ich bin.

III.

Aber wenn er nun erreicht seyn, und die Menschheit am Ziele stehen wird, was wird sie dann thun? Es giebt über jenen Zustand keinen höheren auf Erden; das Geschlecht, das

ihn zuerst erreichte, kann nichts weiter thun, als in demselben verharren, und ihn kräftigst behaupten, sterben und Nachkommen hinterlassen, die dasselbe thun werden, was sie schon thaten, und die abermals Nachkommen hinterlassen werden, welche dasselbe thun. Die Menschheit stünde dann still auf ihrer Bahn; darum kann ihr irdisches Ziel nicht ihr höchstes Ziel seyn. Dieses irdische Ziel ist begreiflich, und erreichbar und endlich. Denken wir immer die vorhergehenden Generationen, als Mittel für die letzte vollendete; wir entgehen dadurch nicht der Frage der ernsten Vernunft, wozu denn nun wiederum diese letzte sey. Nachdem einmal ein Menschengeschlecht auf der Erde da ist, soll es freilich kein vernunftwidriges, sondern ein vernünftiges Daseyn haben, und zu allem werden, wozu es auf der Erde werden kann; aber warum sollte es denn überhaupt da seyn, dieses Menschengeschlecht, und warum blieb es nicht ebensowohl im Schoosse des Nichts? Die Vernunft ist nicht um des Daseyns, sondern das Daseyn ist um der Vernunft willen. Ein Daseyn, das nicht durch sich selbst die Vernunft befriedigt, und alle ihre Fragen löset, ist unmöglich das wahre Seyn.

Und dann, sind denn auch wirklich die durch die Stimme des Gewissens, durch diese Stimme, über deren Aussage ich nicht klügeln darf, sondern ihr stumm gehorchen muss — sind die durch sie gebotenen Handlungen auch wirklich die Mittel, und die einigen Mittel, den irdischen Zweck der Menschheit herbeizuführen? Dass ich nicht anders kann, als sie auf diesen Zweck beziehen, und keine andere Absicht mit ihnen haben darf, als diese, ist unstreitig; aber wird denn diese meine Absicht immer erreicht? Bedarf es nichts weiter, als das Beste zu wollen, damit es geschehe? O, die meisten guten Entschliessungen gehen für diese Welt völlig verloren, und andere scheinen sogar dem Zwecke entgegenzuwirken, den man sich bei ihnen vorsetzte. Dagegen führen sehr oft die verächtlichsten Leidenschaften der Menschen, ihre Laster und ihre Unthaten, das Bessere sicherer herbei, als die Bemühungen des Rechtschaffenen, der nie Böses thun will, damit Gutes daraus erfolge; und es scheint, dass das Welt-Beste, ganz unabhängig

von allen menschlichen Tugenden oder Lastern, nach seinem eigenen Gesetze, durch eine unsichtbare und unbekannte Kraft, wachse und gedeihe, ebenso wie die Himmels-Körper, unabhängig von allen menschlichen Bemühungen, ihre angewiesene Bahn durchlaufen; und dass diese Kraft alle menschliche Absichten, gute und böse, in ihren eigenen höheren Plan mit fortreisse, und, was für andere Zwecke unternommen wurde, übermächtig für ihren eigenen Zweck gebrauche.

Wenn also auch die Erreichung jenes irdischen Zieles die Absicht unseres Daseyns seyn könnte, und der Vernunft dabei keine Fragen übriggelassen würden, so wäre dieser Zweck wenigstens nicht der unserige, sondern der jener unbekannten Kraft. Wir wissen keinen Augenblick, was diesen Zweck befördert; uns bliebe nichts übrig, als jener Kraft durch unsere Handlungen irgend einen Stoff, ganz gleich welchen, hinzugeben, und es ihr zu überlassen, dass sie denselben ihrem Ziele gemäss bearbeite. Es würde zur höchsten Weisheit, uns nicht um Dinge zu bemühen, die uns nicht angehen; zu leben, wie es uns jedesmal anwandelte, und den Erfolg ruhig jener Kraft zu überlassen. Das Sittengesetz in unserem Innern würde leer und überflüssig, und passte schlechthin nicht in ein Wesen, das nicht mehr vermöchte, und zu nichts Höherem bestimmt wäre. Um mit uns selbst einig zu werden, müssten wir der Stimme desselben den Gehorsam versagen, und sie, als eine verkehrte und thörichte Schwärmerei in uns, unterdrücken.

Nein, ich will ihr den Gehorsam nicht versagen, so wahr ich lebe und bin, ich will ihr gehorchen, schlechthin weil sie gebietet. Dieser Entschluss sey das Erste und Höchste in meinem Geiste, dasjenige, wonach alles Andere sich richte, der aber sich selbst nach keinem anderen richte, noch von ihm abhänge; er sey das innerste Princip meines geistigen Lebens.

Aber schlechthin für nichts und um nichts kann ich als vernünftiges Wesen, dem durch seinen blossen Entschluss schon ein Zweck hingestellt wird, nicht handeln. Soll ich jenen Gehorsam für vernünftig anzuerkennen vermögen, soll es wirklich

die mein Wesen bildende Vernunft, nicht eine selbst erdichtete, oder eine irgend woher angeworfene Schwärmerei seyn, welche mir den Gehorsam gebietet, so muss dieser Gehorsam doch irgend einen Erfolg haben, und zu irgend etwas dienen. Er dient offenbar nicht für den Zweck der irdischen Welt; es muss sonach eine überirdische Welt geben, für deren Zweck er diene.

Der Nebel der Verblendung fällt von meinem Auge; ich erhalte ein neues Organ, und eine neue Welt geht in demselben mir auf. Sie geht mir auf, lediglich durch das Vernunftgebot, und schliesst nur an dieses in meinem Geiste sich an. Ich umfasse diese Welt — ich muss wohl, durch meine sinnliche Ansicht beschränkt, das Unnennbare so benennen — ich umfasse diese Welt lediglich in dem Zwecke und unter dem Zwecke, den mein Gehorsam haben muss; sie ist ganz und gar nichts Anderes, als dieser nothwendige Zweck selbst, den meine Vernunft dem Gebote hinzufügt.

Wie könnte ich auch, alles übrige abgerechnet, glauben, dass dieses Gesetz für die Sinnenwelt berechnet sey, und der ganze Zweck des Gehorsams, den dasselbe fordert, in ihr liege; da dasjenige, worauf es bei diesem Gehorsam allein ankommt, in ihr überhaupt zu nichts dient, nie Ursache werden, noch Folgen haben kann. In der Sinnenwelt, die an der Kette der materiellen Ursachen und Wirkungen fortläuft; in welcher das, was erfolgt, von dem abhängt, was vorher geschahe, kommt es nie darauf an, *wie, mit welchen Absichten und Gesinnungen* eine That unternommen würde, sondern *nur, welches diese That sey.*

Wäre das die ganze Absicht unseres Daseyns, einen irdischen Zustand unseres Geschlechtes hervorzubringen, so bedürfte es lediglich eines unfehlbaren Mechanismus, der unser äusseres Handeln bestimmte, und wir brauchten nichts mehr zu seyn, als der ganzen Maschine wohleingepasste Räder. Die Freiheit wäre dann nicht bloss vergebens, sondern sogar zweckwidrig; der gute Wille vollkommen überflüssig. Die Welt wäre

höchst ungeschickt eingerichtet, und ginge mit Verschwendung und durch Umwege zu ihrem Ziele. Hättest du, mächtiger Weltgeist, diese Freiheit, die du nur mit Mühe und durch eine andere Veranstaltung deinen Planen anpassen musst, uns lieber genommen, und uns geradezu genöthigt zu handeln, wie wir für deine Plane handeln sollten! du kämst dann auf dem kürzesten Wege zum Ziele, wie der geringste der Bewohner deiner Welten dir sagen kann. — Aber ich bin frei; und darum kann ein solcher Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen, in welchem die Freiheit absolut überflüssig und zwecklos ist, meine ganze Bestimmung nicht erschöpfen. Ich soll frei seyn; denn nicht die mechanisch hervorgebrachte That, sondern die freie Bestimmung der Freiheit lediglich um des Gebotes, und schlechthin um keines anderen Zweckes willen — so sagt uns die innere Stimme des Gewissens — diese allein macht unseren wahren Werth aus. Das Band, mit welchem das Gesetz mich bindet, ist ein Band für lebendige Geister: es verschmäht, über den todten Mechanismus zu herrschen, und wendet sich allein an das Lebendige und Selbstthätige. Diesen Gehorsam verlangt es; dieser Gehorsam kann nicht überflüssig seyn.

Und hiermit geht die ewige Welt heller vor mir auf, und das Grundgesetz ihrer Ordnung steht klar vor dem Auge meines Geistes. In ihr ist rein und bloss *der Wille,* wie er im geheimen Dunkel meines Gemüths vor allen sterblichen Augen verschlossen liegt, erstes Glied einer Kette von Folgen, die durch das ganze unsichtbare Reich der Geister hindurchläuft; so wie in der irdischen Welt *die That,* eine gewisse Bewegung der Materie, erstes Glied einer materiellen Kette wird, die das ganze System der Materie durchfliesset. Der Wille ist das Wirkende und Lebendige der Vernunftwelt, so wie die Bewegung das Wirkende und Lebendige der Sinnenwelt ist. Ich stehe im Mittelpuncte zweier gerade entgegengesetzter Welten, einer sichtbaren, in der die That, einer unsichtbaren und schlechthin unbegreiflichen, in der der Wille entscheidet; ich bin eine der Urkräfte für beide Welten. Mein Wille ist es,

der beide umfasst. Dieser Wille ist schon an und für sich selbst Bestandtheil der übersinnlichen Welt; so wie ich ihn durch irgend einen Entschluss bewege, bewege und verändere ich etwas in dieser Welt, und meine Wirksamkeit fliesst fort über das Ganze, und bringt Neues, ewig Dauerndes hervor, das da nun ist, und nicht mehr gemacht zu werden bedarf. Dieser Wille bricht aus in eine materielle That, und diese That gehört der Sinnenwelt an, und wirkt in derselben, was sie wirken kann.

Nicht erst, nachdem ich aus dem Zusammenhange der irdischen Welt gerissen seyn werde, werde ich den Eintritt in die überirdische erhalten; ich bin und lebe schon jetzt in ihr, weit wahrer, als in der irdischen; schon jetzt ist sie mein einziger fester Standpunct, und das ewige Leben, das ich schon längst in Besitz genommen, ist der einige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag. Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseits des Grabes; es ist schon hier um unsere Natur verbreitet, und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. Mein Wille ist mein, und er ist das einige, das ganz mein ist, und vollkommen von mir selbst abhängt, und durch ihn bin ich schon jetzt ein Mitbürger des Reiches der Freiheit und der Vernunftthätigkeit durch sich selbst. Welche Bestimmung meines Willens — des einzigen, wodurch ich vom Staube herauf in dieses Reich eingreife, — in die Ordnung desselben passe, sagt mir in jedem Augenblicke mein Gewissen, das Band, an welchem jene Welt unablässig mich hält und mit sich verknüpft; und es hängt ganz von mir selbst ab, mir die gebotene Bestimmung zu geben. Ich bearbeite dann mich selbst für diese Welt, arbeite sonach in ihr, und für sie, indem ich eines ihrer Glieder bearbeite; verfolge in ihr, und nur in ihr, ohne Wanken und Zweifel nach einer festen Regel meinen Zweck, — des Erfolges sicher, indem da keine fremdartige Macht meinem Willen entgegensteht. — Dass in der Sinnenwelt mein Wille, sofern er nur wirklich Wille ist, wie er soll, auch noch zur That wird, ist lediglich das Gesetz dieser sinnlichen Welt. Ich wollte nicht so die That, wie den Willen; nur der letztere war ganz und rein mein Werk, und

er war auch alles, was rein aus mir selbst hervorging. Es bedurfte nicht noch eines besonderen Actes von meiner Seite, um an ihn die That anzuknüpfen: sie knüpfte sich selbst an ihn an, nach dem Gesetze der zweiten Welt, mit welcher ich durch meinen Willen zusammenhänge, und in welcher dieser Wille gleichfalls Urkraft ist, wie in der ersten. — Ich bin freilich, wenn ich den durch das Gewissen mir gebotenen Willen, als That, und als wirkende Ursache in der Sinnenwelt ansehe, genöthigt, ihn auf jenen irdischen Zweck der Menschheit als Mittel zu beziehen: nicht, als ob ich dann den Weltplan erst übersehen, und nach dieser Einsicht berechnen müsste, was ich zu thun hätte; sondern das unmittelbar durch das Gewissen mir gebotene bestimmte Handeln stellt sich mir ohne weiteres dar, als dasjenige, wodurch allein in meiner Lage ich zur Erreichung jenes Zwecks beitragen könne. Ob es mir nun nach der That scheine, als ob durch sie der Zweck nicht befördert, ja, als ob er sogar gehindert worden wäre; reuen kann mich die That darum nicht, an mir selbst darüber irre werden kann ich nicht, so wahr ich nur meinem Gewissen gehorchte, indem ich sie vollzog; welche Folgen sie auch für diese Welt haben möge, für die andere Welt kann nichts Anderes, denn Gutes aus ihr folgen. Und selbst für diese Welt gebietet mir nun, eben, weil die That für ihren Zweck verloren zu seyn scheint, mein Gewissen, dieselbe zweckmässiger zu wiederholen, oder, weil sie denselben gehindert zu haben scheint, das Nachtheilige aufzuheben, und das dem Erfolge Widerstrebende zu vernichten. Ich will, wie ich soll; und die neue That erfolgt. Es kann geschehen, dass die Folgen dieser neuen That in der Sinnenwelt mir nicht erspriesslicher erscheinen, als die der ersteren; aber ich bleibe ebenso ruhig über sie in Rücksicht der anderen Welt, und für die gegenwärtige ist es mir nun aufgelegt, durch neues Wirken das Vorhergehende zu verbessern. Und so möchte es immer scheinen, dass ich durch mein ganzes irdisches Leben das Gute in dieser Welt nicht um eines Haares Breite weiter bringe, aufgeben darf ich es doch nicht; nach jedem mislungenen Schritte muss ich glauben, dass doch der nächste gelingen könne; für

jene Welt aber ist kein Schritt verloren. — Kurz, den irdischen Zweck befördere ich nicht lediglich um sein selbst willen, und als letzten Endzweck; sondern darum, weil mein wahrer letzter Zweck, Gehorsam gegen das Gesetz, in der gegenwärtigen Welt sich mir nicht anders darstellt, denn als Beförderung jenes Zweckes. Ihn dürfte ich aufgeben, wenn ich nur jemals dem Gesetze den Gehorsam verweigern dürfte, oder, wenn sich dasselbe mir in diesem Leben jemals anders darstellen könnte, denn als ein Gebot, diesen Zweck in meiner Lage zu befördern; ihn werde ich wirklich aufgegeben haben in einem anderen Leben, in welchem das Gebot mir einen anderen hienieden völlig unbegreiflichen Zweck setzen wird. In diesem Leben muss ich ihn befördern *wollen,* weil ich gehorchen muss; ob er durch die That, die aus diesem gesetzmässigen Wollen erfolgt, *wirklich befördert* werde, ist nicht meine Sorge; ich bin nur für den *Willen,* der hienieden freilich nur auf den irdischen Zweck gehen kann, nicht aber für den Erfolg verantwortlich. Vor der That kann ich diesen Zweck nie aufgeben; die That aber kann ich, nachdem sie vollbracht ist, wohl aufgeben, und sie wiederholen, oder verbessern. Ich lebe und wirke sonach schon hier, meinem eigentlichsten Wesen und meinem nächsten Zwecke nach, nur für die andere Welt, und die Wirksamkeit für dieselbe ist die einzige, der ich ganz sicher bin; für die Sinnenwelt wirke ich nur um der anderen willen, und darum, weil ich für die andere gar nicht wirken kann, ohne für diese wenigstens wirken zu *wollen.*

Ich will mich festsetzen, ich will mich einheimisch machen in dieser mir ganz neuen Ansicht meiner Bestimmung. — Das gegenwärtige Leben lässt sich vernünftigerweise nicht als die ganze Absicht meines Daseyns, und des Daseyns eines Menschengeschlechts überhaupt denken; es ist in mir Etwas, und es wird von mir Etwas gefordert, das in diesem ganzen Leben keine Anwendung findet, und für das Höchste, was auf der Erde hervorgebracht werden kann, völlig zwecklos und überflüssig ist. Der Mensch muss sonach einen über dieses Leben

hinausliegenden Zweck haben. Soll aber das gegenwärtige Leben, welches ihm dennoch aufgelegt wird, und das lediglich zur Entwickelung der Vernunft bestimmt seyn kann, indem ja die schon erwachte Vernunft uns gebietet, dasselbe zu erhalten, und den höchsten Zweck desselben aus allen Kräften zu befördern — soll dieses Leben nicht völlig vergebens und unnütz seyn in der Reihe unseres Daseyns, so muss es sich zu einem künftigen Leben wenigstens verhalten, wie Mittel zum Zwecke. Nun giebt es in diesem gegenwärtigen Leben nichts, dessen letzte Folgen nicht auf der Erde blieben, nichts, wodurch es mit einem künftigen Leben zusammenhängen könnte, ausser dem guten Willen; welcher hinwiederum in dieser Welt, zufolge des Grundgesetzes derselben, an sich nichts fruchtet. Der gute Wille nur kann es seyn, er muss es seyn, durch den wir für ein anderes Leben, und für das erst dort uns aufzustellende nächste Ziel desselben arbeiten; die uns unsichtbaren Folgen dieses guten Willens sind es, durch die wir in jenem Leben erst einen festen Standpunct, von welchem aus wir dann weiter in ihm fortrücken können, uns erwerben.

Dass unser guter Wille an und für und durch sich selbst Folgen haben müsse, wissen wir schon in diesem Leben, denn die Vernunft kann nichts Zweckloses gebieten; *welches* aber diese Folgen seyen, ja wie es nur möglich sey, dass ein blosser Wille etwas wirken könne, darüber können wir auch nicht einmal etwas denken, so lange wir noch in dieser materiellen Welt befangen sind, und es ist Weisheit, eine Erforschung, von der wir schon vorher wissen können, dass sie uns mislingen werde, gar nicht zu unternehmen. In Rücksicht der Beschaffenheit dieser Folgen ist also das gegenwärtige Leben in Beziehung auf ein künftiges ein Leben *im Glauben*. Im künftigen Leben werden wir diese Folgen besitzen, denn wir werden mit unserer Wirksamkeit von ihnen ausgehen, und auf sie fortbauen; dieses andere Leben wird sonach in Beziehung auf die Folgen unseres guten Willens im gegenwärtigen ein Leben des *Schauens* seyn. Wir werden auch in diesem an-

dern Leben ein nächstes Ziel für dasselbe aufgestellt erhalten, wie wir es im gegenwärtigen hatten; denn wir müssen fort thätig seyn. Aber wir bleiben endliche Wesen — und für endliche Wesen ist jede Thätigkeit eine bestimmte; und bestimmte That hat ein bestimmtes Ziel. Wie im gegenwärtigen Leben zum Ziele desselben sich verhält die vorhanden gefundene Welt, die zweckmässige Einrichtung dieser Welt für die uns gebotene Arbeit, die schon erreichte Cultur und Güte unter den Menschen, und unsere eigenen sinnlichen Kräfte: so werden im künftigen Leben zum Ziele desselben sich verhalten die Folgen unseres guten Willens im gegenwärtigen. Das gegenwärtige ist der Anfang unserer Existenz; es wird uns eine Ausstattung für dasselbe und ein fester Boden in ihm frei geschenkt: das künftige ist die Fortsetzung dieser Existenz; für dasselbe müssen wir einen Anfang, und einen bestimmten Standpunct uns selbst erwerben.

Und nun erscheint das gegenwärtige Leben nicht mehr als unnütz und vergeblich; dazu, und nur allein dazu, um diesen festen Grund in einem künftigen Leben zu gewinnen, ist es uns gegeben, und allein vermittelst dieses Grundes hängt es mit unserem ganzen ewigen Daseyn zusammen. — Es ist sehr möglich, dass auch dieses zweiten Lebens nächstes Ziel durch endliche Kräfte mit Sicherheit und nach einer Regel eben so unerreichbar sey, als das Ziel des gegenwärtigen Lebens es ist; und dass auch dort der gute Wille als überflüssig und zwecklos erscheine. Aber verloren kann er dort ebensowenig seyn, als er es hier seyn kann, denn es ist das nothwendig fortdauernde, und von ihr unabtrennliche Gebot der Vernunft. Seine nothwendige Wirksamkeit würde sonach in diesem Falle uns auf ein drittes Leben hinweisen, in welchem die Folgen des guten Willens aus dem zweiten sich zeigen würden, und welches folgende Leben in diesem zweiten auch nur *geglaubt* würde; zwar mit festerer und unerschütterlicher Zuversicht, nachdem wir die Wahrhaftigkeit der Vernunft schon durch die That erfahren, und die Früchte eines reinen Herzens in einem schon vollendeten Leben treu aufbewahrt wiedergefunden hätten.

Wie in dem gegenwärtigen Leben allein aus dem Gebote einer bestimmten Handlung unser Begriff eines bestimmten Zieles, und aus diesem die ganze Anschauung der uns gegebenen Sinnenwelt entsteht, eben so wird im künftigen auf ein ähnliches, jetzt für uns völlig undenkbares Gebot der Begriff eines nächsten Ziels für dieses Leben, und auf dieses die Anschauung einer Welt, in der uns die Folgen unseres guten Willens im gegenwärtigen Leben vorausgegeben sind, sich gründen. Die gegenwärtige Welt ist überhaupt nur durch das Pflichtgebot für uns da; die andere wird uns gleichfalls nur durch ein anderes Pflichtgebot entstehen: denn auf eine andere Weise giebt es für kein vernünftiges Wesen eine Welt.

Dies sonach ist meine ganze erhabene Bestimmung, mein wahres Wesen. Ich bin Glied zweier Ordnungen; einer rein geistigen, in der ich durch den blossen reinen Willen herrsche, und einer sinnlichen, in der ich durch meine That wirke. Der ganze Endzweck der Vernunft ist reine Thätigkeit derselben, schlechthin durch sich selbst und ohne eines Werkzeuges ausser sich zu bedürfen, — Unabhängigkeit von allem, das nicht selbst Vernunft ist, absolute Unbedingtheit. Der Wille ist das lebendige Princip der Vernunft, ist selbst die Vernunft, wenn sie rein und unabhängig aufgefasst wird; die Vernunft ist durch sich selbst thätig, heisst: der reine Wille, bloss als solcher, wirkt und herrscht. Unmittelbar und lediglich in dieser rein geistigen Ordnung lebt nur die unendliche Vernunft. Der Endliche, der nicht die Vernunftwelt selbst, sondern nur ein einzelnes unter mehreren Gliedern derselben ist, lebt nothwendig zugleich in einer sinnlichen Ordnung, das heisst, in einer solchen, die ihm noch ein anderes Ziel, ausser der reinen Vernunftthätigkeit, darstellt: einen materiellen Zweck, — zu befördern durch Werkzeuge und Kräfte, die zwar unter der unmittelbaren Botmässigkeit des Willens stehen, deren Wirksamkeit aber auch noch durch ihre eigenen Naturgesetze bedingt ist. Doch muss, so gewiss die Vernunft Vernunft ist,

der Wille schlechthin durch sich selbst, unabhängig von den Naturgesetzen, durch welche die That bestimmt wird, wirken; und darum deutet jedes sinnliche Leben des Endlichen auf ein höheres, in das ihn der Wille bloss durch sich selbst einführe, und ihm in demselben Besitz verschaffe — ein Besitz, der sich uns freilich wieder sinnlich darstellen wird, als ein *Zustand*, keinesweges als ein blosser Wille.

Diese zwei Ordnungen, die rein geistige und die sinnliche, welche letztere aus einer unübersehbaren Reihe von besonderen Leben bestehen mag, sind von dem ersten Augenblicke der Entwickelung einer thätigen Vernunft an in mir, und laufen neben einander fort. Die letztere Ordnung ist nur eine Erscheinung für mich selbst, und für diejenigen, die mit mir in dem gleichen Leben sich befinden; die erstere allein giebt dem letzteren Bedeutung, Zweckmässigkeit und Werth. Ich *bin* unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Entschluss fasse, dem Vernunftgesetze zu gehorchen; ich soll es nicht erst *werden*. Die übersinnliche Welt ist keine zukünftige Welt, sie ist gegenwärtig; sie kann in keinem Puncte des endlichen Daseyns gegenwärtiger seyn, als in dem andern; nach einem Daseyn von Myriaden Lebenslängen nicht gegenwärtiger seyn, als in diesem Augenblicke. Andere Bestimmungen meiner *sinnlichen* Existenz sind zukünftig; aber diese sind ebensowenig das wahre Leben, als die gegenwärtige Bestimmung es ist. Ich ergreife durch jenen Entschluss die Ewigkeit, und streife das Leben im Staube und alle andere sinnliche Leben, die mir noch bevorstehen können, ab, und versetze mich hoch über sie. Ich werde mir selbst zur einigen Quelle alles meines Seyns und meiner Erscheinungen; und habe von nun an, unbedingt durch etwas ausser mir, das Leben in mir selbst. Mein Wille, den ich selbst, und kein Fremder, in die Ordnung jener Welt füge, ist diese Quelle des wahren Lebens und der Ewigkeit.

Aber auch nur mein Wille ist diese Quelle; nur dadurch, dass ich diesen Willen für den eigentlichen Sitz der sittlichen Güte erkenne, und zu dieser Güte ihn wirklich erhebe, er-

halte ich die Gewissheit und den Besitz jener übersinnlichen Welt.

Ohne Aussicht auf irgend einen begreiflichen und sichtbaren Zweck, ohne Untersuchung, ob aus meinem Willen irgend etwas Anderes erfolge, als das Wollen selbst, soll ich gesetzmässig wollen. Mein Wille steht allein da, abgesondert von allem, was er nicht selbst ist, bloss durch sich, und für sich selbst seine Welt; nicht bloss, dass er absolut *Erstes* sey, und dass es *vor* ihm kein anderes Glied gebe, das in ihn eingreife, und ihn bestimme; sondern auch, dass aus ihm kein denkbares und begreifliches *Zweites* folge, und dadurch seine Wirksamkeit unter ein fremdes Gesetz falle. Ginge aus ihm ein Zweites, aus diesem ein Drittes u. s. f. hervor in einer uns denkbaren, der geistigen Welt entgegengesetzten Sinnenwelt: so würde durch den Widerstand der in Bewegung zu setzenden selbstständigen Glieder einer solchen Welt seine Kraft gebrochen; die Art der Wirksamkeit entspräche nicht mehr ganz dem durch das Wollen ausgedrückten Zweckbegriffe, und der Wille bliebe nicht frei, sondern er würde zum Theil durch die eigenthümlichen Gesetze seiner heterogenen Wirkungssphäre beschränkt. — So muss ich auch wirklich in der gegenwärtigen, mir allein bekannten sinnlichen Welt den Willen ansehen. Ich bin freilich genöthigt, zu glauben, das heisst, zu handeln, als ob ich dächte — dass durch mein Wollen meine Zunge, meine Hand, mein Fuss in Bewegung gesetzt werden könnten; wie aber ein blosser Hauch, ein Druck der Intelligenz auf sich selbst, wie der Wille es ist, Princip einer Bewegung in der schweren irdischen Masse seyn könne, darüber kann ich nicht nur nichts denken, sondern selbst die blosse Behauptung ist vor dem Richterstuhle des betrachtenden Verstandes reiner baarer Unverstand; und auf diesem Gebiete muss die Bewegung der Materie sogar in mir selbst, rein aus inneren Kräften der blossen Materie erklärt werden.

Eine Ansicht von meinem Willen, wie die beschriebene, aber erhalte ich nur dadurch, dass ich in mir selbst innewerde, derselbe sey nicht etwa bloss höchstes thätiges Princip für diese Welt, welches er allerdings ohne alle eigentliche Frei-

heit durch den blossen Einfluss des gesammten Weltsystems werden könnte, ohngefähr so, wie wir uns die bildende Kraft in der Natur denken müssen: sondern er verschmähe schlechthin alle irdische, und überhaupt alle ausser ihm liegende Zwecke, und stelle sich selbst um sein selbst willen als letzten Zweck hin. Aber lediglich durch eine solche Ansicht von meinem Willen werde ich in eine übersinnliche Ordnung hinüber gewiesen, in welcher der Wille rein durch sich selbst, ohne alles ausser ihm liegende Werkzeug, in einer ihm gleichen, rein geistigen, von ihm durchaus durchdringbaren Sphäre, Ursache werde. — Dass das gesetzmässige Wollen schlechthin um sein selbst willen gefordert werde — eine Kenntniss, die ich nur als Thatsache in meinem Innern finden, und welche auf keinem anderen Wege an mich gelangen kann — dies war das erste Glied meines Denkens. Dass diese Forderung vernunftmässig, und die Quelle und Richtschnur alles anderen Vernunftmässigen sey, dass sie nach nichts sich richte, alles Andere aber nach ihr sich richten und von ihr abhängig werden müsse — eine Ueberzeugung, zu welcher ich abermals nicht von aussen, sondern nur innerlich gelangen kann, durch den unerschütterlichen Beifall, den ich, mit Freiheit, jener Forderung gebe — dies war das zweite Glied meines Denkens. Und erst von diesen Gliedern aus kam ich zum Glauben an eine übersinnliche, ewige Welt. Hebe ich die ersteren auf, so kann vom letzteren nicht weiter die Rede seyn. Eben, wenn es sich so verhielte, wie Viele sagen, und es ohne weiteren Beweis als von selbst sich verstehend voraussetzen, und es als den höchsten Gipfel der Lebensweisheit anpreisen, dass alle menschliche Tugend stets nur einen bestimmten äusseren Zweck vor sich haben, und dass sie der Erreichbarkeit dieses Zweckes erst sicher seyn müsse, ehe sie handeln könne, und ehe sie Tugend sey — dass sonach die Vernunft gar nicht in sich selbst ein Princip und eine Richtschnur ihrer Thätigkeit enthielte, sondern diese Richtschnur erst von aussen her durch die Betrachtung der ihr fremden Welt erhalten müsste — wenn es so sich verhielte, dann wäre hienieden der Endzweck unseres Daseyns; die menschliche Natur wäre durch unsere ir-

dische Bestimmung vollkommen erschöpft und durchaus erklärbar, und es gäbe keinen vernünftigen Grund, mit unseren Gedanken über das gegenwärtige Leben hinauszugehen.

Aber, wie ich soeben mit mir selbst gesprochen, kann jeder Denker, der jene ersten Glieder irgendwoher historisch, etwa aus Sucht nach dem Neuen und Ungewöhnlichen, angenommen, und nun von ihnen aus nur richtig weiter fort folgern kann, reden und lehren. Er trägt uns dann die Denkart eines fremden Lebens vor, nicht die seines eigenen; alles schwebt ihm leer und bedeutungslos vorüber, weil es ihm am Sinne mangelt, wodurch man die Realität desselben ergreift; er ist ein Blinder, der auf einige historisch gelernte wahre Sätze von den Farben eine durchaus richtige Theorie derselben gebaut hat, ohnerachtet es für ihn gar keine Farbe giebt; er kann sagen, wie es unter gewissen Bedingungen ***seyn müsse;*** aber ihm ***ist*** es nicht so, weil er unter diesen Bedingungen nicht steht. Den Sinn, mit welchem man das ewige Leben ergreift, erhält man nur dadurch, dass man das Sinnliche und die Zwecke desselben wirklich aufgiebt und aufopfert für das Gesetz, das lediglich unseren Willen in Anspruch nimmt, und nicht unsere Thaten; es aufgiebt, mit der festen Ueberzeugung, dass dieses Verfahren vernunftmässig, und das einzige Vernunftmässige sey. Erst durch diese Verzichtleistung auf das Irdische tritt der Glaube an das Ewige hervor in unserer Seele, und wird isolirt hingestellt, als die einige Stütze, an die wir uns noch halten können, nachdem wir alles Andere aufgegeben, — als das einige belebende Princip, das unseren Busen noch hebt und unser Leben noch begeistert. Wohl muss man, nach den Bildern einer heiligen Lehre, der Welt erst absterben und wiedergeboren werden, um in das Reich Gottes eingehen zu können.

Ich sehe, o ich sehe nun klar vor mir liegen den Grund meiner ehemaligen Achtlosigkeit und Blindheit über geistliche Dinge. Von irdischen Zwecken angefüllt, und in sie mit allem Dichten und Trachten verloren, nur durch den Begriff eines Erfolges, der ausser uns wirklich werden soll, durch die Begier darnach, und das Wohlgefallen daran, in Bewegung gesetzt und getrieben, unempfindlich und todt für den reinen Antrieb der durch sich selbst gesetzgebenden Vernunft, die uns einen rein geistigen Zweck aufstellt, bleibt die unsterbliche Psyche angeheftet an den Boden, und ihre Fittige gebunden. Unsere Philosophie wird die Geschichte unseres eigenen Herzens und Lebens, und wie wir uns selbst finden, denken wir den Menschen überhaupt und seine Bestimmung. Nie anders als durch die Begierde nach dem, was in dieser Welt wirklich werden kann, getrieben, giebt es für uns keine wahre Freiheit, — keine Freiheit, die den Grund ihrer Bestimmung absolut und durchaus in sich selbst hätte. Unsere Freiheit ist höchstens die der sich selbst bildenden Pflanze; nicht ihrem Wesen nach höher, nur im Erfolge künstlicher, nur nicht eine Materie hervorbringend mit Wurzeln, Blättern, Blüthen, sondern ein Gemüth mit Trieben, Gedanken, Handlungen. Von der wahren Freiheit vermögen wir schlechterdings nichts zu vernehmen, weil wir nicht im Besitze derselben sind; wir ziehen, wenn von ihr geredet wird, die Worte zu unserer Bedeutung herab, oder schelten die Rede kurz und gut für Unsinn. Mit der Erkenntniss der Freiheit geht uns zugleich der Sinn für eine andere Welt verloren. Alles von dieser Art schwebt vor uns vorüber, wie Worte, die an uns gar nicht gerichtet sind, wie ein aschgrauer Schatten, ohne Farbe und Bedeutung, den wir an keinem Ende anzufassen und festzuhalten vermögen. Wir lassen, ohne die geringste Theilnahme, alles an seinen Ort gestellt. Oder treibt uns ein rüstigerer Eifer, dasselbe jemals ernstlich zu betrachten, so sehen wir klar ein, und können beweisen, dass alle jene Ideen unhaltbare und gehaltlose Schwärmereien sind, die der verständige Mann wegwirft; und wir haben nach den Voraussetzungen, von denen wir ausgehen, und die aus unserer eigenen innersten Erfahrung geschöpft sind, vollkommen

Recht, und sind unwiderlegbar und unbelehrbar, so lange wir diejenigen bleiben, die wir sind. Die mitten unter unserem Volke mit einer besonderen Autorität versehenen vortrefflichen Lehren über Freiheit, Pflicht und ewiges Leben verwandeln sich für uns in abenteuerliche Fabeln, ähnlich denen vom Tartarus und den elysäischen Feldern, ohne dass wir gerade unsere wahre Herzensmeinung entdecken, indem wir es gerathen finden, durch diese Bilder den Pöbel bei der äusseren Ehrbarkeit zu erhalten; oder sind wir weniger nachdenkend und selbst noch durch die Bande der Autorität gefesselt, so sinken wir selbst zum wahren Pöbel herab, indem wir glauben, was *so verstanden* nur läppische Fabel wäre, und in jenen rein geistigen Hindeutungen das Versprechen finden, dasselbe erbärmliche Wesen, das wir hienieden treiben, in alle Ewigkeit fortzusetzen.

Um mir Alles in Einem zu sagen: — nur durch die gründliche Verbesserung meines Willens geht ein neues Licht über mein Daseyn und meine Bestimmung mir auf; ohne sie ist, so viel ich auch nachdenken, und mit so vorzüglichen Geistesgaben ich auch ausgestattet seyn mag, eitel Finsterniss in mir und um mich. Nur die Verbesserung des Herzens führt zur wahren Weisheit. Nun so ströme denn unaufhaltsam mein ganzes Leben auf diesen Einen Zweck hin!

IV.

Mein gesetzmässiger Wille, bloss als solcher, an und durch sich selbst, soll Folgen haben, sicher und ohne Ausnahme; jede pflichtmässige Bestimmung meines Willens, ob aus ihr auch keine That erfolgte, soll wirken in einer mir unbegreiflichen anderen Welt, und ausser dieser pflichtmässigen Willensbestimmung soll in ihr nichts wirken. — Was denke ich doch, indem ich dies denke, was setze ich voraus?

Offenbar ein *Gesetz,* eine schlechthin ohne Ausnahme geltende Regel, nach welcher der pflichtmässige Wille Folgen haben muss; eben so, wie ich in der irdischen Welt, die mich

umgiebt, ein Gesetz annehme, nach welchem diese Kugel, wenn sie durch meine Hand mit dieser bestimmten Kraft in dieser bestimmten Richtung angestossen wird, nothwendig in einer solchen Richtung mit einem bestimmten Maasse von Schnelligkeit sich fortbewegt, etwa eine andere Kugel mit diesem Maasse von Kraft anstösst, welche nun selbst mit einer bestimmten Schnelligkeit sich fortbewegt, — und so weiter ins Unbestimmte. Wie ich hier schon in der blossen Richtung und Bewegung meiner Hand alle auf sie folgenden Richtungen und Bewegungen erkenne und umfasse, mit derselben Sicherheit, als ob sie schon gegenwärtig vorhanden und von mir wahrgenommen wären: ebenso umfasse ich in meinem pflichtmässigen Willen eine Reihe von nothwendigen und unausbleiblichen Folgen in der geistigen Welt, als ob sie schon gegenwärtig wären; nur dass ich sie nicht wie die Folgen in der materiellen Welt bestimmen kann, — das heisst, dass ich lediglich weiss, *dass*, nicht aber *wie* sie seyn werden; — und eben, indem ich dieses thue, denke ich ein *Gesetz* der geistigen Welt, in welcher mein reiner Wille eine der bewegenden Kräfte ist, gleichwie meine Hand eine der bewegenden Kräfte in der materiellen Welt ist. Jene Festigkeit meiner Zuversicht, und der Gedanke dieses Gesetzes einer geistigen Welt sind ganz Eins und ebendasselbe; nicht zwei Gedanken, deren einer durch den andern vermittelt würde, sondern ganz derselbe Gedanke; eben so, wie die Sicherheit, mit welcher ich auf eine gewisse Bewegung rechne, und der Gedanke eines mechanischen Naturgesetzes dasselbe sind. — Der Begriff: *Gesetz*, drückt überhaupt nichts Anderes aus, als das feste unerschütterliche Beruhen der Vernunft auf einem Satze, und die absolute Unmöglichkeit, das Gegentheil anzunehmen.

Ich nehme an ein solches Gesetz einer geistigen Welt, das nicht mein Wille giebt, noch der Wille irgend eines endlichen Wesens, noch der Wille aller endlichen Wesen zusammengenommen, sondern, unter dem mein Wille, und der Wille aller endlichen Wesen selbst steht. Weder ich, noch irgend ein endliches, und eben darum auf irgend eine Weise sinnliches Wesen vermag auch nur zu begreifen, wie ein blosser reiner

Wille Folgen haben, und wie diese Folgen beschaffen seyn können, indem darin eben das Wesentliche ihrer Endlichkeit besteht, dass sie das zu begreifen nicht vermögen; — zwar den blossen Willen als solchen rein in ihrer Gewalt haben, die Folgen desselben aber durch ihre Sinnlichkeit nothwendig als Zustände erblicken; — wie könnte denn also ich, oder irgend ein endliches Wesen dasjenige, was wir alle schlechthin nicht denken noch begreifen können, sich als Zweckbegriff setzen, und es dadurch wirklich machen? — Ich kann nicht sagen, dass in der materiellen Welt meine Hand, oder irgend ein Körper, der in dieser Welt mit begriffen und durch das allgemeine Grundgesetz der Schwere bestimmt ist, das Naturgesetz der Bewegung gebe; dieser Körper steht selbst unter diesem Naturgesetze, und vermag einen anderen Körper zu bewegen, lediglich diesem Gesetze gemäss, und inwiefern er zufolge desselben an der allgemeinen bewegenden Kraft in der Natur Theil hat. Ebensowenig giebt ein endlicher Wille der übersinnlichen Welt, die kein endlicher Geist umfasst, das Gesetz; sondern alle endliche Willen stehen unter dem Gesetze derselben, und können in dieser Welt etwas hervorbringen, nur inwiefern dieses Gesetz schon vorhanden ist, und sie selbst, nach dem Grundgesetze derselben für endliche Willen, durch Pflichtmässigkeit unter die Bedingung desselben sich fügen, und in die Sphäre seiner Wirksamkeit eintreten; durch Pflichtmässigkeit, sage ich, das einige Band, das sie an diese Welt bindet, der einige Nerv, der aus ihr zu ihnen herabgeht, und das einige Organ, durch welches sie in dieselbe zurückzuwirken vermögen. Wie die allgemeine Anziehungskraft alle Körper hält, und mit sich und dadurch untereinander vereinigt, und nur unter ihrer Voraussetzung Bewegung des Einzelnen möglich ist, so vereinigt und hält in sich, und ordnet unter sich jenes übersinnliche Gesetz alle endliche Vernunftwesen. — — Mein Wille, und der Wille aller endlichen Wesen kann angesehen werden aus einem doppelten Gesichtspuncte: theils als blosses *Wollen*, ein innerer Act auf sich selbst; und insofern ist der Wille in sich selbst vollendet, und durch den blossen Act geschlossen; theils als ***Etwas,*** ein ***Fac-***

tum. Das letztere wird er zunächst für mich, inwiefern ich ihn als vollendet ansehe; aber er soll es auch werden ausser mir; in der *Sinnenwelt,* bewegendes Princip etwa meiner Hand, aus deren Bewegung wieder andere Bewegungen erfolgen; in der *übersinnlichen Welt,* Princip einer Reihe von geistigen Folgen, von denen ich keinen Begriff habe. In der ersteren Ansicht, als blosser Act, steht er ganz in meiner Gewalt; dass er das letztere überhaupt wird, und es als erstes Princip wird, hängt nicht von mir ab, sondern von einem Gesetze, unter welchem ich selbst stehe, dem Naturgesetze in der Sinnenwelt, einem übersinnlichen Gesetze in der übersinnlichen Welt.

Was ist denn nun dies für ein Gesetz der geistigen Welt, das ich denke? — Ich will mir nemlich diesen Begriff, der nun da steht, fest und gebildet, und welchem ich nichts hinzuthun kann oder darf, nur erklären und auseinandersetzen. — Offenbar kein solches, wie in meiner, oder in irgend einer möglichen Sinnenwelt, dem etwas Anderes, als ein blosser Wille, dem ein *bestehendes*, *ruhendes Seyn,* aus welchem sich etwa durch den Anstoss eines Willens eine innere Kraft loswickelte, vorausgesetzt würde. Denn — dies ist ja der Inhalt meines Glaubens — mein Wille soll schlechthin durch sich selbst, ohne alles seinen Ausdruck schwächende Werkzeug, in einer ihm völlig gleichartigen Sphäre, als Vernunft auf Vernunft, als Geistiges auf Geistiges, wirken; — in einer Sphäre, der er jedoch das Gesetz des Lebens, der Thätigkeit, des Fortlaufens nicht gebe, sondern, die es in sich selbst habe; also auf *selbstthätige* Vernunft. Aber selbstthätige Vernunft ist Wille. Das Gesetz der übersinnlichen Welt wäre sonach *ein Wille.*

Ein Wille, der rein und bloss als Wille wirkt, durch sich selbst, schlechthin ohne alles Werkzeug, oder sinnlichen Stoff seiner Einwirkung, der absolut durch sich selbst zugleich *That* ist und *Product,* dessen Wollen Geschehen, dessen Gebieten Hinstellen ist; in welchem sonach die Forderung der Vernunft, absolut frei und selbstthätig zu seyn, dargestellt ist. Ein Wille, der in sich selbst Gesetz ist, der nicht nach Launen und Einfällen, nach vorherigem Ueberlegen, Wanken und Schwanken

sich bestimmt, sondern der ewig und unveränderlich bestimmt ist, und auf den man sicher und unfehlbar rechnen kann, so wie der Sterbliche sicher auf die Gesetze seiner Welt rechnet. Ein Wille, in welchem der gesetzmässige Wille endlicher Wesen unausbleibliche Folgen hat; aber auch nur dieser ihr Wille; indem er für alles Andere unbeweglich, und alles Andere für ihn so gut als gar nicht vorhanden ist.

Jener erhabene Wille geht sonach nicht abgesondert von der übrigen Vernunftwelt seinen Weg für sich. Es ist zwischen ihm und allen endlichen vernünftigen Wesen ein geistiges Band, und er selbst ist dieses geistige Band der Vernunftwelt. — Ich will rein und entschieden meine Pflicht, und Er will sodann, dass es mir, in der geistigen Welt wenigstens, gelinge. Jeder gesetzmässige Willensentschluss des Endlichen geht ein in ihn, und — bewegt und bestimmt ihn, nach unserer Weise zu reden, — nicht zufolge eines augenblicklichen Wohlgefallens, sondern zufolge des ewigen Gesetzes seines Wesens. — Mit überraschender Klarheit tritt er jetzt vor meine Seele, der Gedanke, der mir bisher noch mit Dunkelheit umringt war, der Gedanke: dass mein Wille, bloss als solcher, und durch sich selbst Folgen habe. Er hat Folgen, indem er durch einen anderen ihm verwandten Willen, der selbst That, und das einige Lebens-Princip der geistigen Welt ist, unfehlbar und unmittelbar vernommen wird; *in ihm* hat er seine erste Folge, und erst *durch* ihn auf die übrige Geisterwelt, welche überall nichts ist, als ein Product jenes unendlichen Willens.

So fliesse Ich, — der Sterbliche muss sich der Worte aus seiner Sprache bedienen — so fliesse Ich ein auf jenen Willen; und die Stimme des Gewissens in meinem Innern, die in jeder Lage meines Lebens mich unterrichtet, was ich in ihr zu thun habe, ist es, durch welche Er hinwiederum auf mich einfliesst. Jene Stimme ist das — nur durch meine Umgebung versinnlichte, und durch mein Vernehmen in meine Sprache übersetzte Orakel aus der ewigen Welt, das mir verkündiget, wie ich an meinem Theile in die Ordnung der geistigen Welt, oder in den unendlichen Willen, der ja selbst die Ordnung dieser geistigen Welt ist, mich zu fügen habe. Ich überschaue

und durchschaue jene geistige Ordnung nicht, und ich bedarf dessen nicht; ich bin nur ein Glied in ihrer Kette, und kann über das Ganze ebensowenig urtheilen, als ein einzelner Ton im Gesange über die Harmonie des Ganzen urtheilen könnte. Aber was ich selbst seyn solle in dieser Harmonie der Geister, muss ich wissen; denn nur ich selbst kann mich dazu machen, und es wird mir unmittelbar offenbaret durch eine Stimme, die aus jener Welt zu mir herübertönt. So stehe ich mit dem Einen, *das da ist,* in Verbindung, und nehme Theil an seinem Seyn. Es ist nichts wahrhaft Reelles, Dauerndes, Unvergängliches an mir, als diese beiden Stücke: die Stimme meines Gewissens und mein freier Gehorsam. Durch die erste neigt die geistige Welt sich zu mir herab, und umfasst mich, als eins ihrer Glieder; durch den zweiten erhebe ich mich selbst in diese Welt, ergreife sie und wirke in ihr. Jener unendliche Wille aber ist der Vermittler zwischen ihr und mir; denn er selbst ist der Urquell von ihr und von mir. — Dies ist das einzige Wahre und Unvergängliche, nach welchem hin meine Seele aus ihrer innersten Tiefe sich bewegt; alles Andere ist blosse Erscheinung, und schwindet, und kehrt in einem neuen Scheine zurück.

Dieser Wille verbindet mich mit sich selbst; derselbe verbindet mich mit allen endlichen Wesen meines Gleichen, und ist der allgemeine Vermittler zwischen uns allen. Das ist das grosse Geheimniss der unsichtbaren Welt, und ihr Grundgesetz, inwiefern sie *Welt* oder *System von mehreren einzelnen Willen ist: jene Vereinigung und unmittelbare Wechselwirkung mehrerer selbstständiger und unabhängiger Willen miteinander;* ein Geheimniss, das schon im gegenwärtigen Leben klar vor aller Augen liegt, ohne dass es eben jemand bemerke, oder es seiner Verwunderung würdige. — Die Stimme des Gewissens, die jedem seine besondere Pflicht auflegt, ist der Strahl, an welchem wir aus dem Unendlichen ausgehen, und als einzelne, und besondere Wesen hingestellt werden; sie zieht die Grenzen unserer Persönlichkeit; sie also ist unser wahrer Urbestandtheil, der Grund und der Stoff alles Lebens, welches wir

leben. Die absolute Freiheit des Willens, die wir gleichfalls aus dem Unendlichen mit herabnehmen in die Welt der Zeit, ist das Princip dieses unseres Lebens. — Ich handle. Die sinnliche Anschauung, durch welche allein ich zu einer persönlichen Intelligenz werde, vorausgesetzt, — lässt sich sehr wohl begreifen, wie ich von diesem meinem Handeln nothwendig wissen müsse; ich weiss es, weil ich selbst es bin, der da handelt; — es lässt sich begreifen, wie vermittelst dieser sinnlichen Anschauung mein geistiges *Handeln* mir erscheine als *That in einer Sinnenwelt,* und wie umgekehrt, durch dieselbe Versinnlichung, das an sich rein geistige Pflichtgebot mir erscheine, als *Gebot einer solchen That;* — es lässt sich begreifen, wie eine vorliegende Welt, als Bedingung dieser That, und zum Theil, als Folge und Product derselben, mir erscheine. Ich bleibe hierbei immer nur *in mir selbst,* und auf meinem eigenen Gebiete; alles, was für mich da ist, entwickelt sich rein und lediglich aus mir selbst; ich schaue überall nur mich selbst an, und kein fremdes wahres Seyn ausser mir. — — Aber in dieser meiner Welt nehme ich zugleich an: Wirkungen anderer Wesen, die von mir unabhängig und selbstständig seyn sollen, ebenso, wie ich selbst es bin. Wie diese Wesen für sich selbst von den Wirkungen, die aus ihnen selbst hervorgehen, wissen können, lässt sich begreifen; sie wissen davon auf dieselbe Weise, wie ich von den meinigen weiss. Aber wie *ich* davon wissen könne, ist schlechthin unbegreiflich, ebenso, wie es unbegreiflich ist, wie *sie* von meiner Existenz und von meinen Aeusserungen wissen können, welches ich ihnen ja doch anmuthe. Wie fallen sie in meine Welt, und ich in die ihrige? — da ja das Princip, nach welchem das Bewusstseyn unseres Selbst, und unserer Wirkungen, und der sinnlichen Bedingungen derselben sich aus uns entwickelt — dass nemlich jede Intelligenz unstreitig wissen müsse, was sie thue — da dieses Princip hier schlechterdings nicht anwendbar ist? Wie haben freie Geister Kunde von freien Geistern? — nachdem wir wissen, dass freie Geister das einige Reelle sind, und an eine selbstständige Sinnenwelt, durch welche sie aufeinander einwirkten, gar nicht mehr zu denken ist. Oder willst du

mir doch sagen: ich nehme die vernünftigen Wesen meines Gleichen wahr durch die Veränderungen, die sie in der Sinnenwelt hervorbringen; so frage ich dich hinwiederum, wie du denn diese Veränderungen selbst wahrzunehmen vermagst? Ich begreife sehr wohl, wie du Veränderungen wahrnimmst, die durch den blossen Naturmechanismus bewirkt werden; denn das Gesetz dieses Mechanismus ist nichts Anderes, als dein eigenes Denkgesetz, nach welchem du die mit einem Male gesetzte Welt dir weiter entwickelst. Aber die Veränderungen, von denen wir hier reden, sollen ja nicht durch den Naturmechanismus, sondern durch einen über alle Natur erhabenen freien Willen bewirkt seyn, und lediglich, inwiefern du sie dafür ansiehst, schliessest du von ihnen aus auf freie Wesen deines Gleichen. Welches wäre denn nun das Gesetz in dir, nach dem du die Bestimmungen anderer von dir absolut unabhängiger Willen dir entwickeln könntest? — Kurz, diese gegenseitige Erkenntniss und Wechselwirkung freier Wesen schon in dieser Welt ist nach Natur- und Denkgesetzen völlig unbegreiflich, und lässt sich erklären lediglich durch das Eine, in dem sie zusammenhängen, nach dem sie für sich getrennt sind, durch den unendlichen Willen, der alle in seiner Sphäre hält und trägt. Nicht unmittelbar von dir zu mir, und von mir zu dir strömt die Erkenntniss, die wir von einander haben; wir für uns sind durch eine unübersteigliche Grenzscheidung abgesondert. Nur durch unsere gemeinschaftliche geistige Quelle wissen wir von einander; nur in ihr erkennen wir einander, und wirken wir auf einander. — Hier achte das Bild der Freiheit auf der Erde, hier ein Werk, das derselben Gepräge trägt: ruft innerlich die Stimme jenes Willens mir zu, die mit mir redet, nur inwiefern sie mir Pflichten auflegt; und dies allein ist das Princip, durch welches hindurch ich dich und dein Werk anerkenne, indem das Gewissen mir gebietet, dasselbe zu achten.

Dann, woher denn unsere Gefühle, unsere sinnliche Anschauung, unsere discursiven Denkgesetze, — auf welches alles sich die Sinnenwelt gründet, die wir erblicken, und in der wir auf einander einzufliessen glauben? In Absicht der beiden

letzteren, der Anschauung und der Denkgesetze, antworten: es seyen dies die Gesetze der Vernunft an und für sich, — hiesse keine befriedigende Antwort geben. Für uns freilich, die wir auf das Gebiet derselben gebannt sind, ist es sogar unmöglich, andere zu denken, oder eine Vernunft, welche unter anderen steht. Aber das eigentliche Gesetz der Vernunft an sich ist nur das praktische Gesetz, das Gesetz der übersinnlichen Welt, oder jener erhabene Wille. — Und wenn man dieses einen Augenblick unerörtert lassen wollte, woher denn unser aller Uebereinstimmung über *Gefühle,* die doch etwas Positives, Unmittelbares, Unerklärbares sind? Von dieser Uebereinstimmung über Gefühl, Anschauung und Denkgesetze aber hängt es ab, dass wir alle dieselbe Sinnenwelt erblicken.

Es ist dies eine übereinstimmende unbegreifliche Beschränkung der endlichen Vernunftwesen unserer Gattung, und eben dadurch, dass diese übereinstimmend beschränkt sind, werden sie zu Einer Gattung, — antwortet die Philosophie des blossen reinen Wissens, und muss dabei, als bei ihrem Höchsten, stehen bleiben. Aber, was könnte die Vernunft beschränken, ausser, *was selbst Vernunft ist;* — und alle endliche Vernunft beschränken, ausser der unendlichen? Diese Uebereinstimmung unser aller über die zum Grunde zu legende, gleichsam vorausgegebene Sinnenwelt, als Sphäre unserer Pflicht, welche, die Sache genau angesehen, ebenso unbegreiflich ist, als unsere Uebereinstimmung über die Producte unserer gegenseitigen Freiheit, — diese Uebereinstimmung ist Resultat des Einen, ewigen unendlichen Willens. Unser Glaube an sie, den ich oben betrachtete, als Glauben an unsere Pflicht, ist eigentlich Glauben an Ihn, an Seine Vernunft und an Seine Treue. — Was ist denn nun doch das eigentlich und rein Wahre, das wir in der Sinnenwelt annehmen, und an welches wir glauben? Nichts anderes, als dass aus unserer treuen und unbefangenen Vollbringung der Pflicht in dieser Welt ein unsere Freiheit und Sittlichkeit förderndes Leben in alle Ewigkeit sich entwickeln werde. Findet dies statt, dann hat unsere Welt Wahrheit, und die einzige für endliche Wesen mögliche; es muss stattfinden, denn diese Welt ist Resultat des ewigen Wil-

lens in uns; aber dieser Wille kann zufolge der Gesetze seines Wesens keinen anderen Endzweck mit Endlichen haben, als den angegebenen.

Jener ewige Wille ist also allerdings Weltschöpfer, so wie er es allein seyn kann, und wie es allein einer Schöpfung bedarf; *in der endlichen Vernunft*. Diejenigen, welche ihn aus einer ewigen trägen Materie eine Welt bauen lassen, die dann auch nur träge und leblos seyn könnte, wie durch menschliche Hände verfertigte Geräthe — und kein ewiger Fortgang einer Entwickelung aus sich selbst, oder die es sich anmuthen, das Hervorgehen eines materiellen Etwas aus dem Nichts zu denken, kennen weder die Welt, noch Ihn. Es ist überall Nichts, wenn nur die Materie Etwas seyn soll, und es bleibt überall und in alle Ewigkeit Nichts. Nur die Vernunft ist; die unendliche an sich, die endliche in ihr und durch sie. Nur in unseren Gemüthern erschafft er eine Welt, wenigstens das, *woraus* wir sie entwickeln, und das, *wodurch* wir sie entwickeln: — den Ruf zur Pflicht; und übereinstimmende Gefühle, Anschauung und Denkgesetze. Es ist *sein* Licht, durch welches wir das Licht, und alles was in diesem Lichte uns erscheint, erblicken. In unseren Gemüthern *bildet er fort* diese Welt, und greift ein in dieselbe, indem er in unsere Gemüther durch den Ruf der Pflicht eingreift, sobald ein anderes freies Wesen etwas in derselben verändert. In unseren Gemüthern *erhält* er diese Welt, und dadurch unsere endliche Existenz, deren allein wir fähig sind; indem er fortdauernd aus unseren Zuständen andere Zustände entstehen lässt. Nachdem er seinem höheren Zwecke gemäss uns sattsam für unsere nächste Bestimmung geprüft, und wir für dieselbe uns gebildet haben werden, wird er durch das, was wir Tod nennen, dieselbe für uns vernichten, und uns in eine neue, das Product unseres pflichtmässigen Handelns in dieser, einführen. Alles unser Leben ist Sein Leben. Wir sind in seiner Hand, und bleiben in derselben, und niemand kann uns daraus reissen. Wir sind ewig, weil Er es ist.

Erhabener lebendiger Wille, den kein Name nennt, und kein Begriff umfasst, wohl darf ich mein Gemüth zu dir erhe-

ben; denn du und ich sind nicht getrennt. Deine Stimme ertönt in mir, die meinige tönt in dir wieder; und alle meine Gedanken, wenn sie nur wahr und gut sind, sind in dir gedacht. — In dir, dem Unbegreiflichen, werde ich mir selbst, und wird mir die Welt vollkommen begreiflich, alle Räthsel meines Daseyns werden gelöst, und die vollendetste Harmonie entsteht in meinem Geiste.

Am besten fasset dich die kindliche, dir ergebene Einfalt. Du bist ihr der Herzenskündiger, der ihr Inneres durchschaut, der allgegenwärtige treue Zeuge ihrer Gesinnungen, der allein weiss, dass sie es redlich meint, und der allein sie kennt, ob sie auch von aller Welt miskannt würde. Du bist ihr der Vater, der es immer gut mit ihr meint, und der alles zu ihrem Besten wenden wird. In deine gütigen Beschlüsse giebt sie sich ganz mit Leib und Seele. Thue mit mir, wie du willst, sagt sie, ich weiss, dass es gut seyn wird, so gewiss *Du* es bist, der es thut. Der grübelnde Verstand, der nur von dir gehört, nie aber dich gesehen hat, will uns dein Wesen an sich kennen lehren, und stellt ein widersprechendes Misgeschöpf hin, das er für dein Bild ausgiebt, lächerlich dem bloss Verständigen, verhasst und abscheulich dem Weisen und Guten.

Ich verhülle vor dir mein Angesicht, und lege die Hand auf den Mund. Wie du für dich selbst bist, und dir selbst erscheinest, kann ich nie einsehen, so gewiss ich nie du selbst werden kann. Nach tausendmal tausend durchlebten Geisterleben werde ich dich noch ebensowenig begreifen als jetzt, in dieser Hütte von Erde. — Was ich begreife, wird durch mein blosses Begreifen zum Endlichen; und dieses lässt auch durch unendliche Steigerung und Erhöhung sich nie ins Unendliche umwandeln. Du bist vom Endlichen nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Sie machen dich durch jene Steigerung nur zu einem grösseren Menschen, und immer zu einem grösseren; nie aber zum Gotte, zum Unendlichen, der keines Maasses fähig ist. — Ich habe nur dieses discursiv fortschreitende Bewusstseyn, und kann kein anderes mir denken. Wie dürfte ich dieses dir zuschreiben? In dem Begriffe der

Persönlichkeit liegen Schranken. Wie könnte ich jenen auf dich übertragen, ohne diese?

Ich will nicht versuchen, was mir durch das Wesen der Endlichkeit versagt ist, und was mir zu nichts nützen würde; wie du an dir selbst bist, will ich nicht wissen. Aber deine Beziehungen und Verhältnisse zu mir, dem Endlichen, und zu allen Endlichen, liegen offen vor meinem Auge: werde ich, was ich seyn soll! — und sie umgeben mich in hellerer Klarheit, als das Bewusstseyn meines eigenen Daseyns. Du *wirkest* in mir die Erkenntniss von meiner Pflicht, von meiner Bestimmung in der Reihe der vernünftigen Wesen; *wie,* das weiss ich nicht, noch bedarf ich es zu wissen. Du *weisst und erkennst,* was ich denke und will; *wie* du wissen kannst; — durch welchen Act *du* dieses Bewusstseyn zu Stande bringst, darüber verstehe ich nichts; ja ich weiss sogar sehr wohl, dass der Begriff eines Actes, und eines besonderen Actes des Bewusstseyns nur von mir gilt, nicht aber von dir, dem Unendlichen. Du *willst,* denn du willst, dass mein freier Gehorsam Folgen habe in alle Ewigkeit; den Act deines Willens begreife ich nicht, und weiss nur soviel, dass er nicht ähnlich ist dem meinigen. Du *thust,* und dein Wille selbst ist That; aber deine Wirkungsweise ist der, die ich allein zu denken vermag, geradezu entgegengesetzt. Du *lebest und bist,* denn du weisst, willst und wirkest, allgegenwärtig der endlichen Vernunft; aber *du* bist nicht, wie ich alle Ewigkeiten hindurch allein ein Seyn werde denken können.

In der Anschauung dieser deiner Beziehungen zu mir, dem Endlichen, will ich ruhig und selig seyn. Ich weiss unmittelbar nur, was ich soll. Dieses will ich unbefangen, freudig und ohne Klügelei thun; denn es ist deine Stimme, die es mir befiehlt, die Verordnung des geistigen Weltplans an mich; und die Kraft, mit der ich es ausrichte, ist deine Kraft. Was durch jene mir geboten, was durch diese ausgerichtet wird, ist in jenem Plane gewiss und wahrhaftig gut. Ich bin ruhig bei allen Ereignissen in der Welt, — denn sie sind in *deiner* Welt.

Nichts kann mich irren oder befremden, oder zaghaft machen, so gewiss du lebst, und ich dein Leben schaue. Denn in dir, und durch dich hindurch, o Unendlicher, erblicke ich selbst meine gegenwärtige Welt in einem anderen Lichte. Natur und Naturerfolg in den Schicksalen und Wirkungen freier Wesen, wird dir gegenüber zu einem leeren, nichts bedeutenden Worte. Es ist keine Natur mehr; du, nur du bist. — Es erscheint mir nicht mehr, als Endzweck der gegenwärtigen Welt, dass nur jener Zustand des allgemeinen Friedens unter den Menschen und ihrer unbedingten Herrschaft über den Natur-Mechanismus hervorgebracht werde, bloss damit er sey, sondern, dass er durch die Menschen selbst hervorgebracht werde; und da er auf alle berechnet ist, dass er durch alle, als Eine grosse, freie, moralische Gemeine hervorgebracht werde. Nichts Neues und Besseres für einen Einzelnen, ausser durch seinen pflichtmässigen Willen; nichts Neues und Besseres für die Gemeine, ausser durch den gemeinschaftlichen pflichtmässigen Willen: ist Grundgesetz des grossen, sittlichen Reiches, wovon das gegenwärtige Leben ein Theil ist. Darum ist der gute Wille des Einzelnen für diese Welt so oft verloren, weil er nur noch der des Einzelnen ist, und der Wille der Mehrheit mit ihm nicht zusammenstimmt; und seine Folgen fallen bloss in eine zukünftige Welt. Darum scheinen sogar die Leidenschaften und Laster der Menschen zur Erreichung des Besseren mitzuwirken; — *nicht an und für sich;* in diesem Sinne kann aus dem Bösen nie Gutes hervorgehen, sondern, indem sie den entgegengesetzten Lastern das Gleichgewicht halten, und endlich durch ihr Uebermaass diese, und mit ihnen zugleich sich selbst vernichten. Die Unterdrükkung hätte nie die Oberhand gewinnen können, wenn nicht Feigheit, Niederträchtigkeit und gegenseitiges Mistrauen der Menschen untereinander ihr den Weg geebnet hätten. Sie wird so lange steigen, bis sie die Feigheit und den Sklavensinn ausrottet, und Verzweiflung den verlorenen Muth wieder weckt. Dann werden die beiden entgegengesetzten Laster einander vernichtet haben, und das Edelste in allen menschlichen Verhältnissen, dauernde Freiheit, wird aus ihnen hervorgegangen seyn.

Die Handlungen freier Wesen haben der Strenge nach nur auf andere freie Wesen Folgen: denn in diesen und für diese allein ist eine Welt; und dasjenige, worüber alle übereinstimmen, ist eben die Welt. Aber sie haben Folgen in ihnen nur durch den unendlichen, alle Einzelne vermittelnden Willen. Aber ein Ruf, eine Bekanntmachung dieses Willens an uns ist stets eine Aufforderung zu einer bestimmten Pflicht. Also — sogar das in der Welt, was wir böse nennen, die Folge des Misbrauchs der Freiheit, ist nur durch *ihn:* und sie ist für alle, für die sie ist, nur, indem ihnen dadurch Pflichten aufgelegt werden. Wäre es nicht in dem ewigen Plane unserer sittlichen Bildung, und der Bildung unseres ganzen Geschlechts, dass gerade diese Pflichten uns aufgelegt werden sollten, so würden sie uns nicht aufgelegt, und dasjenige, wodurch sie uns aufgelegt werden, und was wir das Böse nennen, wäre gar nicht erfolgt. Insofern ist alles gut, was da *geschieht,* und absolut zweckmässig. Es ist nur Eine Welt möglich, eine durchaus gute. Alles, was in dieser Welt sich ereignet, dient zur Verbesserung und Bildung der Menschen, und vermittelst dieser zur Herbeiführung ihres irdischen Zieles. Dieser höhere Weltplan ist es, was wir Natur nennen, wenn wir sagen: die Natur führet den Menschen durch Mangel zum Fleisse, durch die Uebel der allgemeinen Unordnung zu einer rechtlichen Verfassung, durch die Drangsale ihrer unaufhörlichen Kriege zum endlichen ewigen Frieden. Dein Wille, Unendlicher, deine Vorsehung allein ist diese höhere Natur. — Am besten fasset auch dieses die kunstlose Einfalt, wenn sie dieses Leben für eine Prüfungs- und Bildungs-Anstalt, für eine Schule zur Ewigkeit anerkennt; wenn sie in allen Schicksalen, von denen sie betroffen wird, den geringfügigsten, wie den wichtigsten, deine Fügungen erblickt, die sie zum Guten führen sollen; wenn sie fest glaubt, dass denen, die ihre Pflicht lieben, und dich kennen, alle Dinge zum Besten dienen müssen.

O, wohl habe ich die vergangenen Tage meines Lebens mich im Finstern befunden; wohl habe ich Irrthümer auf Irrthümer aufgebaut, und mich für weise gehalten. Jetzt erst ver-

stehe ich ganz die Lehre, welche mich so sehr befremdete, aus deinem Munde, wunderbarer Geist, ohnerachtet mein Verstand ihr nichts entgegenzusetzen hatte; denn erst jetzt übersehe ich sie in ihrem ganzen Umfange, in ihrem tiefsten Grunde, und nach allen ihren Folgen.

Der Mensch ist nicht Erzeugniss der Sinnenwelt, und der Endzweck seines Daseyns kann in derselben nicht erreicht werden. Seine Bestimmung geht über Zeit und Raum, und alles Sinnliche hinaus. Was er ist, und wozu er sich machen soll, davon muss er wissen; wie seine Bestimmung erhaben ist, so muss auch sein Gedanke schlechthin über alle Schranken der Sinnlichkeit sich erheben können. Er muss es sollen; wo sein Seyn einheimisch ist, da ist es nothwendig auch sein Gedanke; und die wahrhaft menschlichste, ihm allein anständige Ansicht, die, wodurch seine ganze Denk-Kraft dargestellt wird, ist diejenige, wodurch er sich über jene Schranken erhebt, und wodurch alles Sinnliche sich ihm rein in Nichts verwandelt, in einen blossen Wiederschein des allein bestehenden Unsinnlichen in sterbliche Augen.

Viele sind ohne künstliches Denken, lediglich durch ihr grosses Herz und durch ihren rein sittlichen Instinct zu dieser Ansicht erhoben worden, weil sie überhaupt vorzüglich nur mit dem Herzen und in der Gesinnung lebten. Sie verläugneten durch ihr Verfahren die Wirksamkeit und Realität der Sinnenwelt, und liessen in Bestimmung ihrer Entschliessungen und Maassregeln sie für Nichts gelten, wovon sie sich freilich durch Denken nicht deutlich gemacht hatten, dass es selbst für die Denkkraft Nichts sey. Diejenigen, die da sagen durften: Unser Bürgerrecht ist im Himmel, wir haben hier keine bleibende Stätte, sondern die zukünftige suchen wir; diejenigen, deren Hauptgrundsatz es war, der Welt abzusterben, von neuem geboren zu werden, und schon hier in ein anderes Leben einzugehen, — setzten ohne Zweifel in alles Sinnliche nicht den mindesten Werth, und waren, um des Ausdruckes der Schule mich zu bedienen, praktisch transcendentale Idealisten.

Andere, welche ausser der uns allen angeborenen sinnlichen Handlungsweise auch noch durch ihr Denken in der

Sinnlichkeit sich bestärkt und in sie verwickelt haben, und mit ihr gleichsam zusammengewachsen sind, können nur durch fortgeführtes und bis zu Ende gebrachtes Denken sich dauerhaft und vollkommen über sie erheben; ausserdem würden sie selbst bei der reinsten sittlichen Gesinnung immer wieder durch ihren Verstand herabgezogen werden, und ihr ganzes Wesen würde ein stets fortgesetzter unauflöslicher Widerspruch bleiben. Für diese wird jene Philosophie, die ich erst jetzt durchaus verstehe, die erste Kraft, welche Psychen die Raupenhülle abstreife, und ihre Flügel entfalte, auf denen sie zunächst über sich selbst schwebt, und noch einen Blick auf die verlassene Hülle wirft, um sodann in höheren Sphären zu leben und zu walten.

Gesegnet sey mir die Stunde, da ich zum Nachdenken über mich selbst und meine Bestimmung mich entschloss. Alle meine Fragen sind gelöst; ich weiss, was ich wissen kann, und ich bin ohne Sorge über das, was ich nicht wissen kann. Ich bin befriedigt; es ist vollkommene Uebereinstimmung und Klarheit in meinem Geiste, und eine neue herrlichere Existenz desselben beginnt.

Meine ganze vollständige Bestimmung begreife ich nicht; was ich werden soll, und was ich seyn werde, übersteigt alles mein Denken. Ein Theil dieser Bestimmung ist mir selbst verborgen — nur einem, dem Vater der Geister, sichtbar, dem sie anvertraut ist. Ich weiss nur, dass sie mir sicher, und dass sie ewig und herrlich ist, wie er selbst. Denjenigen Theil derselben aber, der mir selbst anvertrauet ist, kenne ich, kenne ich durchaus, und er ist die Wurzel aller meiner übrigen Erkenntnisse. Ich weiss in jedem Augenblicke meines Lebens sicher, was ich in ihm thun soll: und dies ist meine ganze Bestimmung, inwiefern dieselbe von mir abhängt. Hiervon, da mein Wissen nicht darüber hinausreicht, soll ich nicht abgehen; ich soll darüber hinaus nichts wissen wollen; ich soll in diesem einigen Mittelpuncte feststehen, und darin einwurzeln. Auf ihn soll alles mein Dichten und Trachten, und mein gan-

zes Vermögen gerichtet seyn, er soll mein ganzes Daseyn in sich verweben.

Ich soll meinen Verstand ausbilden und mir Kenntnisse erwerben, so viel ich irgend vermag; aber in dem einigen Vorsatze, um dadurch der Pflicht in mir einen grösseren Umfang und eine weitere Wirkungssphäre zu bereiten; ich soll Vieles haben wollen, damit viel von mir gefordert werden könne. Ich soll meine Kraft und Geschicklichkeit in jeder Rücksicht üben, aber lediglich, um an mir der Pflicht ein tauglicheres und geschickteres Werkzeug zu verschaffen; denn so lange, bis das Gebot aus meiner ganzen Person heraus in die äussere Welt eintritt, bin ich meinem Gewissen dafür verantwortlich. Ich soll in mir die Menschheit in ihrer ganzen Fülle darstellen, so weit als ich es vermag, aber nicht um der Menschheit selbst willen; diese ist an sich nicht von dem geringsten Werthe, sondern, um hinwiederum in der Menschheit die Tugend, welche allein Werth an sich hat, in ihrer höchsten Vollkommenheit darzustellen. Ich soll mit Leib und Seele, und allem, was an und in mir ist, mich nur betrachten, als Mittel für die Pflicht, und soll nur dafür sorgen, dass ich diese vollbringe, und dass ich sie vollbringen *könne,* so viel es an mir liegt. Sobald aber das Gebot, — wenn es nur wirklich das Gebot ist, dem ich gehorcht habe, und wenn ich nur wirklich der einigen reinen Absicht, ihm zu gehorchen mir bewusst bin — sobald das Gebot aus meiner Person heraus in die Welt eintritt, habe ich nicht mehr zu sorgen, denn es tritt von da an ein in die Hand des ewigen Willens. Von nun an weiter zu sorgen, wäre vergebliche Qual, die ich mir selbst zufügte; wäre Unglaube und Mistrauen gegen jenen Willen. Es soll mir nie einfallen, statt Seiner die Welt regieren zu wollen, die Stimme meiner beschränkten Klugheit statt seiner Stimme in meinem Gewissen zu hören, und den einseitigen Plan eines kurzsichtigen Einzelnen an die Stelle seines Planes, der über das Ganze sich erstreckt, zu setzen. Ich weiss, dass ich dadurch nothwendig aus seiner Ordnung, und aus der Ordnung aller geistigen Wesen herausfallen würde.

So wie ich diese höhere Fügung durch Ruhe und Erge-

bung ehre, ebenso soll ich die Freiheit anderer Wesen ausser mir in meinem Handeln ehren. Es ist nicht davon die Frage: was *sie* nach meinen Begriffen thun sollen, sondern davon, was *ich* thun darf, um sie zu bewegen, dass sie es thun. Aber ich kann unmittelbar nur auf ihre Ueberzeugung und auf ihren Willen wirken wollen, soweit die Ordnung der Gesellschaft und ihre eigene Einwilligung es verstattet; keinesweges aber ohne ihre Ueberzeugung und ohne ihren Willen auf ihre Kräfte und Verhältnisse. Sie thun auf ihre eigene Verantwortung, was sie thun, wo ich es nicht ändern kann, oder nicht darf, und der ewige Wille wird alles zum Besten lenken. Mir ist mehr daran gelegen, dass ich ihre Freiheit ehre, als, dass ich verhindere oder aufhebe, was mir beim Gebrauche derselben böse scheint.

Ich erhebe mich in diesen Standpunct, und bin ein neues Geschöpf, und mein ganzes Verhältniss zur vorhandenen Welt ist verwandelt. Die Fäden, durch welche bisher mein Gemüth an diese Welt angeknüpft war, und durch deren geheimen Zug es allen Bewegungen in ihr folgte, sind auf ewig zerschnitten, und ich stehe frei, und selbst meine eigene Welt, ruhig und unbewegt da. Nicht mehr durch das Herz, nur durch das Auge ergreife ich die Gegenstände, und hänge zusammen mit ihnen, und dieses Auge selbst verklärt sich in der Freiheit, und blickt hindurch durch den Irrthum und die Misgestalt bis zum Wahren und Schönen, so wie auf der unbewegten Wasserfläche die Formen rein und in einem milderen Lichte sich abspiegeln.

Mein Geist ist auf ewig verschlossen für die Verlegenheit und Verwirrung, für die Ungewissheit, den Zweifel und die Aengstlichkeit; mein Herz für die Trauer, für die Reue, für die Begier. Nur Eins ist, das ich wissen mag: was ich thun soll, und dies weiss ich stets unfehlbar. Ueber alles Andere weiss ich nichts, und weiss es, dass ich darüber nichts weiss, und wurzle fest ein in dieser meiner Unwissenheit, und enthalte mich, zu meinen, zu muthmaassen, mit mir selbst mich zu entzweien über das, wovon ich nichts weiss. Kein Ereigniss in

der Welt kann durch Freude, keins durch Betrübniss mich in Bewegung setzen; kalt und ungerührt sehe ich auf alle herab, denn ich weiss, dass ich kein einziges zu deuten, noch seinen Zusammenhang mit dem, woran allein mir gelegen ist, einzusehen vermag. Alles, was geschieht, gehört in den Plan der ewigen Welt, und *ist* gut in ihm, soviel weiss ich; was in diesem Plane reiner Gewinn, oder was nur Mittel sey, um ein vorhandenes Uebel hinwegzuschaffen, was daher mich mehr oder weniger erfreuen solle, weiss ich nicht. In seiner Welt gedeihet Alles; dieses genügt mir, und in diesem Glauben steh' ich fest, wie ein Fels; was aber in seiner Welt nur Keim, was Blüthe, was die Frucht selbst ist, weiss ich nicht.

Das Einige, woran mir gelegen seyn kann, ist der Fortgang der Vernunft und Sittlichkeit im Reiche der vernünftigen Wesen; und zwar lediglich um sein selbst, um des Fortganges willen. Ob *ich* das Werkzeug dazu bin, oder *ein anderer;* ob es Meine That ist, die da gelingt, oder gehindert wird, oder, ob die eines anderen, gilt mir ganz gleich. Ich betrachte mich überall nur als eins der Werkzeuge des Vernunftzweckes, und achte und liebe mich, und nehme Antheil an mir nur als solches, und wünsche das Gelingen meiner That nur, inwiefern sie auf diesen Zweck geht. Ich betrachte daher alle Weltbegebenheiten ganz auf die gleiche Weise nur in Rücksicht auf diesen einigen Zweck; ob sie nun von mir ausgehen, oder von anderen, unmittelbar auf mich sich beziehen, oder auf andere. Für Verdruss über persönliche Beleidigungen und Kränkungen, für Erhebung auf persönliches Verdienst ist meine Brust verschlossen; denn meine gesammte Persönlichkeit ist mir schon längst in der Anschauung des Zieles verschwunden und untergegangen.

Mag es immer scheinen, als ob nun die Wahrheit völlig zum Schweigen gebracht, und die Tugend ausgetilgt werden sollte, als ob die Unvernunft und das Laster diesmal alle Kräfte aufgeboten hätten, und sich schlechthin nicht davon würden abbringen lassen, für Vernunft und wahre Weisheit zu gelten; mag es gerade, indem alle Guten hofften, dass es besser mit dem Menschengeschlechte werden sollte, so schlimm mit ihm werden, als nie; mag das wohl und glücklich angehobene Werk,

worauf mit fröhlicher Hoffnung das Auge des Gutgesinnten ruhte, plötzlich und unversehens in das schändlichste sich umwandeln: das soll mich ebensowenig aus der Fassung bringen, als ein andermal der Anschein, dass nun auf einmal die Erleuchtung wachse und gedeihe, dass Freiheit und Selbstständigkeit sich mächtig verbreiten, dass mildere Sitten, Friedlichkeit, Nachgiebigkeit, allgemeine Billigkeit unter den Menschen zunehmen, — mich träge und nachlässig und sicher machen soll, als ob nun alles gelungen wäre. — So erscheint es mir; oder auch es *ist* so, es ist wirklich so, für mich; und ich weiss in beiden Fällen, wie überhaupt in allen möglichen Fällen, was ich nun weiter zu thun habe. Ueber alles Uebrige bleibe ich in der vollkommensten Ruhe, denn ich weiss nichts über alles Uebrige. Jene mir so traurigen Ereignisse können in dem Plane des Ewigen das nächste Mittel seyn für einen sehr guten Erfolg; jener Kampf des Bösen gegen das Gute kann der letzte bedeutende Kampf desselben seyn sollen, und es kann ihm diesmal vergönnt seyn, alle seine Kräfte zu versammeln, um sie zu verlieren, und in seiner ganzen Ohnmacht sich in das Licht zu stellen. Jene mir erfreulichen Erscheinungen können auf sehr verdächtigen Gründen beruhen; es kann vielleicht nur Vernünftelei und Abneigung gegen alle Ideen seyn, was ich für Erleuchtung; Lüsternheit und Zügellosigkeit, was ich für Selbstständigkeit; Ermattung und Schlaffheit, was ich für Milde und Friedlichkeit gehalten habe. Ich weiss dies zwar nicht, aber so könnte es seyn, und ich hätte dann ebensowenig Grund über das erstere mich zu betrüben, als des letzteren mich zu erfreuen. Das aber weiss ich, dass ich in der Welt der höchsten Weisheit und Güte mich befinde, die ihren Plan ganz durchschaut, und ihn unfehlbar ausführt; und in dieser Ueberzeugung ruhe ich, und bin selig.

Dass es freie, zur Vernunft und Sittlichkeit bestimmte Wesen sind, welche gegen die Vernunft streiten, und ihre Kräfte zur Beförderung der Unvernunft und des Lasters aufbieten, kann mich ebensowenig aus meiner Fassung bringen, und der Gewalt des Unwillens und der Entrüstung mich hingeben. Die Verkehrtheit, dass sie das Gute hassten, weil es gut ist, und das Böse beförderten, aus reiner Liebe zum Bösen, als solchem,

welche allein meinen gerechten Zorn reizen könnte, — diese Verkehrtheit schreibe ich keinem zu, der menschliches Angesicht trägt; denn ich weiss, dass dieselbe nicht in der menschlichen Natur liegt. Ich weiss, dass es für alle, die so handeln, inwiefern sie so handeln, überhaupt kein Böses oder Gutes, sondern lediglich ein Angenehmes oder Unangenehmes giebt; dass sie überhaupt nicht unter ihrer eigenen Botmässigkeit, sondern unter der Gewalt der Natur stehen, und dass nicht sie selbst es sind, sondern diese Natur in ihnen, die das erstere mit aller ihrer Macht sucht, und das letztere flieht, ohne Rücksicht, ob es übrigens gut oder böse sey. Ich weiss, dass sie, nachdem sie nun einmal sind, was sie sind, nicht um das Mindeste anders handeln können, als sie handeln; und ich bin weit entfernt, gegen die Nothwendigkeit mich zu entrüsten, oder mit der blinden und willenlosen Natur zu zürnen. Allerdings liegt darin eben ihre Schuld und ihre Unwürde, dass sie sind, was sie sind, und dass sie, anstatt frei, und etwas für sich zu seyn, sich dem Strome der blinden Natur hingeben.

Dies allein könnte es seyn, das meinen Unwillen erregte; aber ich falle hier mitten in das absolut Unbegreifliche hinein. Ich kann ihnen ihren Mangel an Freiheit nicht zurechnen, ohne sie schon vorauszusetzen als frei, um sich frei zu machen. Ich will mich über sie erzürnen, und finde keinen Gegenstand für meinen Zorn. Was sie wirklich sind, verdient diesen Zorn nicht; was ihn verdiente, sind sie nicht, und sie würden ihn abermals nicht verdienen, wenn sie es wären. Mein Unwille träfe ein offenbares Nichts. — Zwar muss ich sie stets behandeln und mit ihnen reden, als ob sie wären, wovon ich sehr wohl weiss, dass sie es nicht sind; ich muss ihnen gegenüber stets voraussetzen, wodurch allein ich ihnen gegenüber zu stehen kommen, und mit ihnen zu handeln haben kann. Die Pflicht gebietet mir einen Begriff von ihnen für das Handeln, dessen Gegentheil mir durch die Betrachtung gegeben wird. Und so kann es allerdings geschehen, dass ich mit einer edlen Entrüstung, als ob sie frei wären, gegen sie mich kehre, um sie selbst mit dieser Entrüstung gegen sich selbst zu entzünden; eine Entrüstung, die ich selbst in meinem Innern ver-

nünftigerweise nie empfinden kann. Nur der handelnde Mensch der Gesellschaft in mir ist es, der der Unvernunft und dem Laster zürnt, nicht der auf sich selbst ruhende und in sich selbst vollendete, betrachtende Mensch.

Körperliche Leiden, Schmerz und Krankheit, wenn sie mich treffen sollten, werde ich nicht vermeiden können zu *fühlen*, denn sie sind Ereignisse meiner Natur, und ich bin und bleibe hienieden Natur; aber sie sollen mich nicht *betrüben*. Sie treffen auch nur die Natur, mit der ich auf eine wunderbare Weise zusammenhänge, nicht Mich selbst, das über alle Natur erhabene Wesen. Das sichere Ende alles Schmerzes und aller Empfänglichkeit für den Schmerz ist der Tod; und unter allem, was der natürliche Mensch für ein Uebel zu halten pflegt, ist es mir dieser am wenigsten. Ich werde überhaupt nicht für *mich* sterben, sondern nur für *andere* — für die Zurückbleibenden, aus deren Verbindung ich gerissen werde; für mich selbst ist die Todesstunde Stunde der Geburt zu einem neuen herrlicheren Leben.

Nachdem so mein Herz aller Begier nach dem Irdischen verschlossen ist, nachdem ich in der That für das Vergängliche gar kein Herz mehr habe, erscheint meinem Auge das Universum in einer verklärten Gestalt. Die todte lastende Masse, die nur den Raum ausstopfte, ist verschwunden, und an ihrer Stelle fliesst und woget und rauscht der ewige Strom von Leben und Kraft und That — vom ursprünglichen Leben; von Deinem Leben, Unendlicher: denn alles Leben ist Dein Leben, und nur das religiöse Auge dringt ein in das Reich der wahren Schönheit.

Ich bin dir verwandt, und was ich rund um mich herum erblicke, ist Mir verwandt; es ist alles belebt und beseelt, und blickt aus hellen Geister-Augen mich an, und redet mit Geister-Tönen an mein Herz. Auf das mannigfaltigste zertheilt und getrennt schaue in allen Gestalten ausser mir ich selbst mich wieder, und strahle mir aus ihnen entgegen, wie die Morgensonne in tausend Thautropfen mannigfaltig gebrochen sich selbst entgegenglänzt.

Dein Leben, wie es der Endliche zu fassen vermag, ist

sich selbst schlechthin durch sich selbst bildendes und darstellendes Wollen; dieses Leben fliesst, — im Auge des Sterblichen mannigfach versinnlicht, — durch mich hindurch herab in die ganze unermessliche Natur. Hier strömt es als sich selbst schaffende und bildende Materie durch meine Adern und Muskeln hindurch, und setzt ausser mir seine Fülle ab im Baume, in der Pflanze, im Grase. *Ein* zusammenhängender Strom, Tropfen an Tropfen, fliesst das bildende Leben in allen Gestalten, und allenthalben, wohin ihm mein Auge zu folgen vermag; und blickt mich an, — aus jedem Puncte des Universums anders, — als dieselbe Kraft, durch die es in geheimem Dunkel meinen eigenen Körper bildet. Dort woget es frei, und hüpft und tanzet als sich selbst bildende Bewegung im Thiere, und stellt in jedem neuen Körper sich dar, als eine andere eigene für sich bestehende Welt: dieselbe Kraft, welche, mir unsichtbar, in meinen eigenen Gliedmaassen sich reget und bewegt. Alles was sich regt folgt diesem allgemeinen Zuge, diesem einigen Princip aller Bewegung, das von einem Ende des Universums zum anderen die harmonische Erschütterung fortleitet: das Thier ohne Freiheit; ich, von welchem in der sichtbaren Welt die Bewegung ausgeht, ohne dass sie darum in mir gegründet sey, mit Freiheit.

Aber rein und heilig, und deinem eigenen Wesen so nahe, als im Auge des Sterblichen etwas ihm seyn kann, fliesset dieses dein Leben hin als Band, das Geister mit Geistern in Eins verschlingt, als Luft und Aether der Einen Vernunftwelt; undenkbar und unbegreiflich, und doch offenbar da liegend vor dem geistigen Auge. In diesem Lichtstrome fortgeleitet schwebt der Gedanke, unaufgehalten und derselbe bleibend von Seele zu Seele, und kommt reiner und verklärt zurück aus der verwandten Brust. Durch dieses Geheimniss findet der Einzelne sich selbst, und versteht und liebt sich selbst nur in einem anderen; und jeder Geist wickelt sich los nur von anderen Geistern, und es giebt keinen Menschen, sondern nur eine Menschheit, kein einzelnes Denken und Lieben und Hassen, sondern nur ein Denken und Lieben und Hassen in und durch einander. Durch dieses Geheimniss strömt die Verwandtschaft

der Geister in der unsichtbaren Welt fort bis in ihre körperliche Natur, und stellt sich dar in zwei Geschlechtern, die, wenn auch jedes geistige Band zerreissen könnte, schon als Naturwesen genöthigt sind, sich zu lieben; fliesst aus in die Zärtlichkeit der Eltern und Kinder und Geschwister, gleich als ob die Seelen ebenso aus Einem Blute entsprossen wären, wie die Leiber, und die Gemüther Zweige und Blüthen desselben Stammes wären; und umfasset von da aus in engeren oder weiteren Kreisen die ganze empfindende Welt. Selbst ihrem Hasse liegt der Durst nach Liebe zum Grunde, und es entsteht keine Feindschaft, ausser aus versagter Freundschaft.

Dieses ewige Leben und Regen in allen Adern der sinnlichen und geistigen Natur erblickt mein Auge durch das, was Anderen todte Masse scheint, hindurch; und siehet dieses Leben stets steigen und wachsen, und zum geistigeren Ausdrucke seiner selbst sich verklären. Das Universum ist mir nicht mehr jener in sich selbst zurücklaufende Cirkel, jenes unaufhörlich sich wiederholende Spiel, jenes Ungeheuer, das sich selbst verschlingt, um sich wieder zu gebären, wie es schon war; es ist vor meinem Blicke vergeistiget, und trägt das eigene Gepräge des Geistes: stetes Fortschreiten zum Vollkommeneren in einer geraden Linie, die in die Unendlichkeit geht.

Die Sonne gehet auf und gehet unter, und die Sterne versinken und kommen wieder, und alle Sphären halten ihren Cirkeltanz; aber sie kommen nie so wieder, wie sie verschwanden, und in den leuchtenden Quellen des Lebens ist selbst Leben und Fortbilden. Jede Stunde, von ihnen herbeigeführt, jeder Morgen und jeder Abend sinkt mit neuem Gedeihen herab auf die Welt; neues Leben und neue Liebe entträufelt den Sphären, wie die Thautropfen der Wolke, und umfängt die Natur, wie die kühle Nacht die Erde.

Aller Tod in der Natur ist Geburt, und gerade im Sterben erscheint sichtbar die Erhöhung des Lebens. Es ist kein tödtendes Princip in der Natur, denn die Natur ist durchaus lauter Leben; nicht der Tod tödtet, sondern das lebendigere Leben, welches, hinter dem alten verborgen, beginnt und sich entwickelt. Tod und Geburt ist bloss das Ringen des Lebens mit

sich selbst, um sich stets verklärter und ihm selbst ähnlicher darzustellen. Und *mein* Tod könnte etwas Anderes seyn — meiner, der ich überhaupt nicht eine blosse Darstellung und Abbildung des Lebens bin, sondern das ursprüngliche, allein wahre und wesentliche Leben in mir selbst trage? — Es ist gar kein möglicher Gedanke, dass die Natur ein Leben vernichten solle, das aus ihr nicht stammt; die Natur, um deren willen nicht ich, sondern die selbst nur um meinetwillen lebt.

Aber selbst mein natürliches Leben, selbst diese blosse Darstellung des inneren unsichtbaren Lebens vor dem Blicke des Endlichen, kann sie nicht vernichten, weil sie sonst sich selbst müsste vernichten können; sie, die bloss für mich, und um meinetwillen da ist, und nicht ist, wenn ich nicht bin. Gerade darum, weil sie mich tödtet, muss sie mich neu beleben; es kann nur mein in ihr sich entwickelndes höheres Leben seyn, vor welchem mein gegenwärtiges verschwindet; und das, was der Sterbliche Tod nennt, ist die sichtbare Erscheinung einer zweiten Belebung. Stürbe kein vernünftiges Wesen auf der Erde, das da nun einmal ihr Licht erblickt hätte, so wäre kein Grund da, eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu harren: die einzig mögliche Absicht dieser Natur, Vernunft darzustellen und zu erhalten, wäre schon hienieden erfüllt, und ihr Umkreis wäre geschlossen. Aber der Act, durch den sie ein freies selbstständiges Wesen tödtet, ist ihr feierliches, aller Vernunft kundbares Hinüberschreiten über diesen Act, und über die ganze Sphäre, die sie dadurch beschliesst; die Erscheinung des Todes ist der Leiter, an welchem mein geistiges Auge zu dem neuen Leben meiner selbst, und einer Natur für mich hinübergleitet.

Jeder meines Gleichen, der aus der irdischen Verbindung heraustritt, und der meinem Geiste nicht für vernichtet gelten kann — denn er ist meines Gleichen — zieht meinen Gedanken mit sich hinüber; er *ist* noch, und ihm gebührt eine Stätte. Indess wir hienieden um ihn trauern, so wie Trauer seyn würde, wenn sie könnte im dumpfen Reiche der Bewusstlosigkeit, wenn sich ihm ein Mensch zum Lichte der Erdensonne entreisst, ist drüben Freude, dass der Mensch zu ihrer Welt

geboren wurde, so wie wir Erdenbürger die unserigen mit Freude empfangen. Wenn ich einst ihnen folgen werde, wird für mich nur Freude seyn; denn die Trauer bleibt in der Sphäre zurück, die ich verlasse.

Es verschwindet vor meinem Blicke und versinkt die Welt, die ich noch soeben bewunderte. In aller Fülle des Lebens, der Ordnung und des Gedeihens, welche ich in ihr schaue, ist sie doch nur der Vorhang, durch die eine unendlich vollkommenere mir verdeckt wird, und der Keim, aus dem diese sich entwickeln soll. Mein Glaube tritt hinter diesen Vorhang, und erwärmt und belebt diesen Keim. Er sieht nichts Bestimmtes, aber er erwartet mehr, als er hienieden fassen kann, und je in der Zeit wird fassen können.

So lebe und so bin ich, und so bin ich unveränderlich, fest und vollendet für alle Ewigkeit; denn dieses Seyn ist kein von aussen angenommenes, es ist mein eigenes, einiges wahres Seyn und Wesen.

Populairer und kritischer Anhang.

A.

Sonnenklarer Bericht

an das grössere Publicum, über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie.

Ein Versuch, die Leser zum Verstehen zu zwingen.

Erste Ausgabe: Berlin, in der Realschulbuchhandlung 1801.

Vorrede.

Gewisse Freunde des transcendentalen Idealismus, oder auch des Systems der Wissenschaftslehre, haben diesem Systeme den Namen der neuesten Philosophie beigelegt. Ohnerachtet diese Benennung beinahe wie ein Spott aussieht, und bei ihren Urhebern das Suchen einer allerneuesten Philosophie voraus-zusetzen scheint; ohnerachtet ferner der Urheber dieses Systems für seine Person überzeugt ist, dass es nur eine einzige Philosophie giebt, so wie nur eine einzige Mathematik, und dass, sobald nur diese einzig mögliche Philosophie gefunden und anerkannt worden, keine neuere entstehen, sondern alle

bisherigen sogenannten Philosophien nur als Versuche und Vorarbeiten gelten werden: so hat er doch auf dem Titel einer populairen Schrift lieber auf jede Gefahr jenem Sprachgebrauche folgen, als sich der unpopulairen Benennung des transcendentalen Idealismus, oder der Wissenschaftslehre, bedienen wollen.

Ein Bericht über diese neuesten Bemühungen, die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben, an das grössere Publicum, welchem das Studium der Philosophie nicht zum eigentlichen Geschäfte geworden, ist aus mancherlei Gründen nöthig und schicklich. Zwar sollen bei weitem nicht alle Menschen ihr Leben den Wissenschaften, und eben darum auch nicht der Grundlage aller anderen Wissenschaft, einer wissenschaftlichen Philosophie, widmen; auch bedarf es, um in die Untersuchungen einer solchen Philosophie einzudringen, einer Freiheit des Geistes, eines Talentes und eines Fleisses, wie sie nur bei wenigen anzutreffen sind. Wohl aber sollte jeder, der auf allgemeine Geistesbildung Anspruch macht, im allgemeinen wissen, *was* die Philosophie sey; — ohnerachtet er die Untersuchungen derselben nicht mit anstellt, doch wissen, *was* sie untersuche; ohnerachtet er in das Gebiet derselben nicht eindringt, doch *die Grenze* kennen, wodurch dieses Gebiet von demjenigen, worauf er selbst sich befindet, abgesondert wird; damit er nicht aus jener ganz anderen und ihm völlig fremden Welt Gefahr befürchte für *die* Welt, in welcher er steht. Er sollte es wenigstens darum wissen, damit er wissenschaftlichen Männern, mit denen er doch als Mensch zu leben hat, nicht Unrecht thue, damit er seinen Anvertrauten nicht falsch rathe, und sie von dem abhalte, dessen Vernachlässigung sich einst bitter an ihnen rächen dürfte. Aus allen diesen Gründen sollte jeder Gebildete zum allerwenigsten wissen, was die Philosophie *nicht* sey, *nicht* beabsichtige, *nicht* zu wirken vermöge.

Und diese Einsicht in sich hervorzubringen ist nicht nur möglich, es ist sogar nicht schwer. Die wissenschaftliche Philosophie, ohnerachtet sie über die natürliche Ansicht der Dinge, und über den gemeinen Menschenverstand sich erhebt, steht denn doch mit ihrem Fusse im Gebiete des letzteren fest, und

gehet von ihm aus, ohnerachtet sie ihn weiterhin freilich verlässt. Diesen ihren Fuss auf dem Boden der natürlichen Denkart erblicken, diesem ihrem Ausgehen zusehen, kann jeder, der auch nur gemeinen Menschenverstand und die gewöhnliche, jedem Gebildeten anzumuthende Aufmerksamkeit besitzt.

Eine Berichtserstattung, wie die angekündigte, ist besonders einem solchen Systeme — ich nehme hier das Kantische und das neueste für Eins, weil wenigstens in ihrem Anspruche auf Wissenschaftlichkeit beide unwidersprechlich übereinkommen — sie ist, sage ich, einem solchen Systeme unerlasslich, das der Zeit nach auf ein anderes, das noch fortdauernde *eklektische,* folgt, welches allen Anspruch auf Wissenschaft, wissenschaftliche Vorbereitung und Studium förmlich aufgab, und Jeden, der nur zwei zu zwei zählen konnte, zu seinen Untersuchungen einlud; unerlasslich zu einer Zeit, da das unwissenschaftliche Publicum diese Einladung sich nur zu wohl gefallen lassen, und von der Meinung, dass es sich mit dem Philosophiren ebenso von selbst gebe, wie mit Essen und Trinken, und dass über philosophische Gegenstände Jeder eine Stimme habe, der nur überhaupt das Vermögen der Stimme habe, durchaus nicht will abbringen lassen; zu einer Zeit, da diese Meinung soeben grossen Nachtheil angerichtet, und philosophische, nur in einem wissenschaftlich-philosophischen Systeme zu verstehende und zu würdigende Sätze und Ausdrücke wirklich vor den Gerichtshof des unwissenschaftlichen Verstandes und Unverstandes gezogen worden, und so der Philosophie kein kleiner übler Leumund erwachsen; zu einer Zeit, da man sogar unter den wirklichen philosophischen Schriftstellern vielleicht nicht ein halbes Dutzend finden dürfte, die es wissen, was die Philosophie eigentlich sey, und andere, die es zu wissen scheinen, ein jämmerliches Gewinsel erheben, dass Philosophie — eben nur Philosophie sey; zu einer Zeit, da noch die gründlichsten unter den heutigen Bücherrichtern der neuesten Philosophie keine geringe Schmach angehängt zu haben glauben, wenn sie versichern, dass dieselbe doch viel zu abstract sey, als dass sie jemals allgemeine Denkart werden könne.

Der Verfasser dieses hat nicht verabsäumt, schon zu mehreren Malen, in den verschiedensten Wendungen, an die angeblichen Kunstverwandten solche Berichtserstattungen zu erlassen. Es muss ihm damit nicht durchgängig gelungen seyn, denn noch immer hört er von vielen Seiten das alte Lied. Er will jetzt versuchen, ob es ihm bei dem, wenigstens im Sprachgebrauche des Verfassers nicht philosophischen Publicum besser gelingen werde; er will auf die gemeinfasslichste Weise, die in seiner Gewalt steht, abermals zeigen, was er schon einigemale, und wie er glaubt, in einigen seiner Aufsätze sehr fasslich, gezeigt hat. Vielleicht gelingt es ihm auf diesem Wege wenigstens mittelbar auch bei den Facultätsgenossen. Vielleicht wird der rechtliche unbefangene Mann, der keine philosophische Lehrer- oder Schriftsteller-Celebrität zu behaupten hat, inne werden, dass es für die Philosophie gewisser Abstractionen, Speculationen und Anschauungen bedürfe, welche gemacht zu haben er sich keinesweges erinnert, und die ihm, wenn er sie zu machen versucht, nie gelingen wollen; vielleicht wird er einsehen, dass diese Philosophie über das, worüber er denkt und redet, überhaupt gar nicht denke oder rede, dass sie ihm nie widerspricht, weil sie mit ihm, von und über ihn gar nicht spricht; dass alle die Worte, deren sie sich etwa gemeinschaftlich mit ihm bedient, einen ganz anderen, ihm durchaus unverständlichen Sinn erhalten, sobald sie in den Zauberkreis dieser Wissenschaft eintreten. Vielleicht wird dieser rechtliche und unbefangene Mann sich von nun an ebenso ruhig enthalten, über Philosophie mitzusprechen, wie er sich enthält, über Trigonometrie oder Algebra mitzusprechen, wenn er diese Wissenschaften nicht gelernt hat; wird, so oft ihm etwas von Philosophie vorkommt, unbefangen sagen: lasst das die Philosophen unter sich ausmachen, die nichts Anderes gelernt haben; mich geht es nicht an: ich treibe ruhig *mein* Geschäft. Vielleicht, nachdem nur einmal das Beispiel dieser billigen Enthaltsamkeit durch die Laien gegeben ist, werden auch die Gelehrten sich nicht mehr so bitter entrüsten über die — wiederholten geschärften Verbote nicht mitzusprechen.

über dasjenige, was sie doch offenbar — *nicht einmal gelesen haben.*

Kurz, die Philosophie ist dem Menschen *angeboren;* dies ist die gemeine Meinung, und darum hält Jeder sich für berechtigt, über philosophische Gegenstände zu urtheilen. Wie es sich mit dieser angebornen Philosophie verhalten möge, lasse ich hier gänzlich an seinen Ort gestellt, und behaupte nur von der *neuesten,* von der *meinigen,* die ich selbst am besten kennen muss: sie sey nicht *angeboren*, sondern müsse *gelernt* werden, und es könne daher nur derjenige über sie urtheilen, der sie gelernt habe. Ich werde das Erstere zeigen: das Letztere ergiebt aus dem Ersteren sich von selbst.

Zwar scheint es hart, und ist immer mit verdriesslichen Gesichtern aufgenommen worden, dem gemeinen Menschenverstande das Recht abzusprechen, über die Materien, die man auch für das letzte Ziel der Philosophie hält, Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, sein Urtheil abzugeben: und eben deswegen will man auch das angeführte, von der Mathematik, oder von irgend einer anderen positiven und zu erlernenden Wissenschaft hergenommene Beispiel sich nicht gefallen lassen, sondern findet es unpassend. Jene Begriffe seyen ja doch in der natürlichen gemeinen Denkart des Menschen gegründet; also in einer gewissen Rücksicht allerdings angeboren. — Hierbei ist in Absicht der neuesten Philosophie nur dies zu erinnern und zu bedenken, dass diese dem gemeinen Menschenverstande das Recht über jene Gegenstände zu urtheilen so wenig abspreche, dass sie es ihm vielmehr, gewaltiger, wie mirs scheint, als eine der vorhergehenden Philosophien, zuspricht; nur lediglich *für seine Sphäre*, und auf *seinem eigenen Gebiete;* keinesweges aber *philosophisch-wissenschaftlich:* — ein Boden, der für den gemeinen Verstand, als solchen, durchaus nicht vorhanden ist. *Raisonniren* wird über diese Gegenstände der gemeine Verstand, vielleicht sehr richtig raisonniren; — nur nicht *philosophiren,* denn dies vermag keiner, der es nicht gelernt und geübt hat.

Will man jedoch den geliebten Ausdruck, Philosophie, und den Ruhm eines philosophischen Kopfes, oder eines philoso-

phischen Juristen, Historikers, Zeitungsschreibers u. dergl. um keinen Preis aufgeben, so lasse man sich jenen, gleichfalls schon ehemals gemachten Vorschlag gefallen, dass die wissenschaftliche Philosophie sich nicht weiter Philosophie, sondern etwa Wissenschaftslehre nenne. Dieses Namens versichert, will letztere auf den andern der Philosophie Verzicht thun, und ihn feierlich an *Allerlei Raisonnement* abtreten. Die Wissenschaftslehre lasse sodann das grössere Publicum und Jeder, der sie nicht gründlich studirt hat, für eine neuentdeckte, unbekannte Wissenschaft, so wie etwa die Hindenburgische Combinationslehre in der Mathematik, gelten; und glaube unserer Versicherung, dass diese Wissenschaft mit dem, was sie Philosophie nennen mögen, nirgends zusammenfalle; dasselbe nicht bestreite, aber dadurch auch nicht bestritten werden könne. Ihre Philosophie soll sodann in allen möglichen Ehren und Würden bleiben; nur sollen sie uns, zufolge unseres Anspruchs auf die natürliche Freiheit aller Menschen, erlauben, uns auf dieselbe nicht einzulassen, so wie wir sie bitten in dieser ihrer Philosophie von unserer Wissenschaftslehre nicht Notiz zu nehmen.

Folgendes sonach ist der eigentliche Zweck dieser Schrift: Sie beabsichtigt für die neueste Philosophie keine Eroberung, sondern nur einen billigen Frieden innerhalb ihrer Grenzen. Sie, diese Schrift, ist selbst gar nicht *Philosophie,* im strengen Sinne des Wortes, sondern lediglich *Raisonnement.* Wer sie bis zu Ende gelesen, und durchaus verstanden hat, besitzt durch sie noch keinen einzigen *philosophischen Begriff,* Satz, oder dergl.; aber er hat einen *Begriff von der Philosophie* erhalten; er ist aus dem Gebiete des gemeinen Menschenverstandes auf den Boden der Philosophie mit keinem Fusse getreten; aber er ist zur gemeinschaftlichen Grenzscheidung beider gekommen. Will er von nun an diese Philosophie wirklich studiren, so weiss er wenigstens, worauf er in diesem Geschäfte seine Aufmerksamkeit zu richten, und wovon er sie abzulenken habe. Will er dies nicht, so hat er wenigstens das deutliche Bewusstseyn gewonnen, dass er es nicht wolle, und nie gewollt, oder wirklich gethan habe, dass er sonach über phi-

losophische Gegenstände sich alles Urtheils bescheiden müsse; er hat die Ueberzeugung gewonnen, dass keine eigentliche Philosophie je in seine eigenthümlichen Cirkel eingreifen und dieselben stören könne.

Einleitung.

Mein Leser,

Ehe du — denn erlaube mir immer, dich mit dem vertraulichen *du* anzureden — ehe du an das Lesen dieser Schrift gehest, lass uns eine vorläufige Abrede mit einander nehmen.

Was du von nun an lesen wirst, habe ich freilich gedacht; aber es liegt weder dir, noch mir daran, dass du es nun auch wissest, was ich gedacht habe. So sehr du auch sonst gewohnt seyn magst, Schriften zu lesen, bloss um zu wissen, was die Verfasser dieser Schriften gedacht und gesagt haben, so wünschte ich doch, dass du es mit dieser nicht also hieltest. Ich wende mich nicht an dein Gedächtniss, sondern an deinen Verstand: mein Zweck ist nicht der, dass du dir merkest, was ich gesagt habe, sondern dass du selbst denkest, und, wenn es der Himmel geben wollte, gerade so denkest, wie ich gedacht habe. Sollte dir sonach beim Lesen dieser Blätter begegnen, was den heutigen Lesern zuweilen begegnet, dass du noch fortläsest, ohne doch fortzudenken, dass du zwar noch die Worte auffasstest, nicht aber ihren Sinn ergriffest; so kehre um, verdoppele deine Aufmerksamkeit, und lies von der Stelle an, da sie abglitschte, noch einmal; oder auch, lege vor heute das Buch auf die Seite, und lies morgen mit ungestörten Geisteskräften weiter. Lediglich von dieser Bedingung auf deiner Seite hängt die Erfüllung des stolzen Versprechens auf dem Titel ab, dich zum Verstehen zu zwingen. Du musst mit deinem Verstande nur wirklich herausrücken, und ihn dem meinigen zum Kampfe gegenüberstellen; und hierzu vermag ich dich freilich nicht zu zwingen. Hältst du ihn an dich, so habe

ich die Wette verloren. Du wirst Nichts verstehen, gleichwie du Nichts siehest, wenn du die Augen verschliessest.

Sollte dir aber das begegnen, dass du von einem gewissen Puncte an, auf keine Weise, und durch kein Nachdenken, dich von der Richtigkeit meiner Behauptungen überzeugen könntest, so lege von nun an das Buch ganz weg, und lass es auf geraume Zeit ungelesen. Gehe mit deinem Verstande deinen bisherigen Gang auf die gewohnte Weise fort, ohne an dasselbe zu denken; vielleicht dass ganz von ungefähr, und indem du alles Andere beabsichtigest, dir die Bedingung des Verständnisses von selbst kommt, und du nach einiger Zeit sehr gut und leicht einsiehest, was du jetzt durch keine Mühe begreifen kannst. Dergleichen Dinge sind uns Anderen, die wir uns gegenwärtig einiges Denkvermögen zuschreiben, auch begegnet. Nur thue Gott die Ehre, und schweige über diesen Gegenstand ganz still, bis dir die Bedingung des Verständnisses und das wirkliche Verständniss gekommen ist.

Mein Gang ist durchaus folgernd, nur eine einige ununterbrochene Kette des Raisonnements. Alles jedesmal Folgende ist für dich nur unter der Bedingung wahr, dass du das jedesmal Vorhergegangene wahr befunden hast. Du würdest von jenem nicht wahr befundenen Puncte aus nicht mehr so denken können, wie ich gedacht habe, und die Fortsetzung des Lesens unter diesen Umständen würde keinen anderen Erfolg für dich haben, als das du *wüsstest*, was ich gedacht hätte. Diesen Erfolg habe ich von jeher für sehr unbedeutend gehalten, und mich sehr gewundert über die Bescheidenheit der meisten Menschen, den Gedanken Anderer einen so hohen, und ihren eigenen einen so geringen Werth beizulegen, dass sie ihr Leben lieber damit zubringen, die ersteren zu erfahren, als selbst welche zu erzeugen: eine Bescheidenheit, welche ich in Rücksicht auf meine Gedanken völlig verbitte.

Gehen wir jetzt zur Sache!

1.

Durch Beobachtung der Welt ausser ihm, und seines eigenen Gemüthes, erhält jeder Mensch von gesunden Sinnenwerkzeugen einen Vorrath von Erkenntnissen, von Erfahrungen und Thatsachen. Er vermag ferner dieses durch die unmittelbare Wahrnehmung Gegebene, auch ohne wirkliche Wahrnehmung, frei in sich zu erneuern, darüber nachzudenken, das Mannigfaltige der Wahrnehmung gegen einander zu halten, die Gleichheiten des Einzelnen, so wie seine Verschiedenheiten aufzusuchen; und auf diese Weise wird, wenn er nur den gewöhnlichen gesunden Verstand hat, seine Erkenntniss *deutlicher*, *bestimmter, brauchbarer;* immer mehr ein Besitz, in welchem er mit vollkommener Freiheit und Gewandtheit walten könne: keinesweges aber wird sie durch dieses Nachdenken *vermehrt;* man kann nur nachdenken über das *Beobachtete,* nur dieses, so wie es beobachtet ist, unter sich *vergleichen,* keinesweges aber durch blosses Denken sich neue Gegenstände *erschaffen.*

Diesen Vorrath von Erkenntnissen, und eine gewisse oberflächlichere, oder genauere Bearbeitung desselben durch freies Nachdenken besitzen Du und ich, und alle unseres Gleichen: und dieses ohne Zweifel ists, was man meint, wenn man von einem Systeme, oder von Aussprüchen des gemeinen und gesunden Menschenverstandes redet.

2.

Nun gab es eine Philosophie, welche den soeben beschriebenen Umkreis durch blosses *Folgern* erweitern zu können vorgab, und nach welcher das Denken nicht nur, wie wir es soeben beschrieben, *ein Zerlegen und Anderszusammensetzen des Gegebenen* war; sondern zugleich auch *ein Hervorbringen und Erschaffen eines ganz Neuen.* In diesem Systeme befand sich der Philosoph in dem ausschliessenden Besitze gewisser Kenntnisse, deren der gemeine Verstand entbehren musste. In ihm konnte der Philosoph einen Gott und eine Unsterblichkeit sich erraisonniren, und sich weise und gut vernünfteln,

Wollten solche Philosophen consequent seyn, so mussten sie den gemeinen Verstand als unzulänglich erklären für die Geschäfte des Lebens, indem sonst ihr erweiterndes System überflüssig geworden wäre; sie mussten auf ihn verachtend herabblicken; sie mussten Alles, was menschliches Angesicht trug, einladen, ebenso grosse Philosophen zu werden, als sie selbst es waren, damit sie ebenso weise und tugendhaft würden, wie diese Philosophen.

3.

Erscheint dir, mein Leser, ein philosophisches System, wie das beschriebene, als ehrenvoll für den gemeinen Verstand, und desselben Interesse angemessen: ein System, nach welchem dieser von seiner angebornen Blindheit sich in der Schule des Philosophen heilen, und zu seinem natürlichen Lichte sich dort ein künstliches holen soll?

Wenn sich nun diesem Systeme gegenüber ein anderes stellte, das sich anheischig machte, dieses Vorgeben von erraisonnirten neuen, dem gemeinen Verstande verborgenen Kenntnissen von Grundaus zu widerlegen, einleuchtend darzuthun, dass wir überhaupt nichts Wahres und Reelles haben, ausser der Erfahrung, welche jedem zugänglich ist; Nichts für das Leben, ausser dem oben beschriebenen Systeme des gemeinen Verstandes; dass man das Leben nur durch das Leben selbst, keinesweges aber durch Speculiren kennen lernt, und dass man sich weise und gut nicht vernünftelt, sondern lebt — würdest du, als Repräsentant des gemeinen Verstandes gedacht, dieses letztere System für deinen Feind halten, oder für deinen Freund; würdest du glauben, dass es dich in neue Fesseln schlagen, und nicht vielmehr von denen, die man bisher dir angelegt, dich befreien wolle?

Wenn nun dieses letztere System bei dir angeklagt würde, als feindselig, übelgesinnt, dich zu Grunde richtend; wenn diese Anklage noch dazu von Leuten herrührte, die allen Anschein haben, selbst zu der Partei der zuerst geschilderten Philosophie zu gehören; was würdest du von der Ehrlichkeit,

oder aufs gelindeste die Sache angesehen, von der Bekanntschaft dieser Ankläger mit der wahren Lage der Dinge halten?

4.

Du staunst, mein Leser, und fragst, ob es sich denn mit den gegen die neueste Philosophie vor deinen Richterstuhl gebrachten Anklagen so verhalte, wie ich eben die Sache beschrieben!

Ich bin hier genöthigt, aus der Person des Autors überhaupt mich in meine individuelle Persönlichkeit zu versetzen. Was man auch immer von mir denkt und sagt, so bin ich doch nicht als blosser Nachbeter bekannt; und es ist, so viel ich weiss, über diesen Punct im Publicum nur Eine Stimme. Es erzeigen mir sogar Mehrere die oft verbetene Ehre, mich für den Urheber eines ganz neuen, vor mir unerhörten Systems zu halten, und der Mann, der hierüber der competenteste Richter scheinen dürfte, Kant, hat sich von allem Antheile an diesem Systeme öffentlich losgesagt. Verhalte es sich hiermit, wie es wolle; ich habe wenigstens von keinem Anderen *gelernt*, was ich vortrage; in keinem Buche es *gefunden*, ehe ich es vortrug, und wenigstens der Form nach ist es durchaus mein Eigenthum. Ich sollte sonach wohl am besten selbst *wissen*, was ich selbst lehre. Auch werde ich ohne Zweifel es sagen *wollen*. Denn was könnte es mir helfen, hier öffentlich vor dem grossen Publicum Etwas zu betheuern, dessen Gegentheil der erste beste Unterrichtete aus meinen übrigen Schriften darlegen könnte.

Ich erkläre sonach hiermit öffentlich, dass es der innerste Geist und die Seele meiner Philosophie sey: der Mensch hat überhaupt Nichts, denn die Erfahrung, und er kommt zu allem, wozu er kommt, nur durch die Erfahrung, durch das Leben selbst. Alles sein Denken, sey es ungebunden oder wissenschaftlich, gemein oder transcendental, geht von der Erfahrung aus, und beabsichtigt hinwiederum Erfahrung. Nichts hat unbedingten Werth und Bedeutung, als das Leben; alles übrige Denken, Dichten, Wissen hat nur Werth, insofern es

auf irgend eine Weise sich auf das Lebendige bezieht, von ihm ausgeht, und in dasselbe zurückzulaufen beabsichtigt.

Dies ist die Tendenz meiner Philosophie. Dasselbe ist die der Kantischen, die wenigstens über diesen Punct sich nicht von mir lossagen wird; dasselbe die eines mit Kant gleichzeitigen Reformators in der Philosophie, Jacobi's, der, wenn er mich auch nur über diesen Punct verstehen wollte, wenig Klage mehr über mein System erheben würde. Es ist sonach die Tendenz aller *neueren* Philosophie, die sich selbst versteht, und bestimmt weiss, was sie will.

Ich habe hier keine der anderen zu vertheidigen, ich rede nur von der meinigen, von der sogenannten *neuesten*. Es liegen in dem Standpuncte dieser Philosophie, in ihrem Gange, in ihrer ganzen Form, Gründe, durch die man verleitet werden kann, zu glauben, sie gehe gar nicht auf das aufgestellte, sondern vielmehr auf das entgegengesetzte Resultat aus; wenn man nemlich ihren eigenthümlichen Standpunct verkennt, und das, was nur für ihn gesagt ist, als gültig für den des Lebens und des gemeinen Verstandes ansieht. — Ich habe sonach nur diesen Standpunct genau zu beschreiben, und ihn von dem des gemeinen Verstandes scharf zu scheiden; und es wird sich ergeben, dass meine Philosophie keine andere Tendenz hat, als die angegebene. Du, mein Leser, wirst, falls du in dem Standpuncte des gemeinen Verstandes solltest stehenbleiben wollen, auf demselben die vollkommenste Sicherheit gegen meine Philosophie, oder gegen jede andere Philosophie, erhalten: oder falls du in den Standpunct der Philosophie dich solltest erheben wollen, die möglichst fassliche Hinleitung auf denselben bekommen.

Ich wünschte über die Puncte, welche ich hier abzuhandeln habe, endlich einmal verstanden zu werden; indem ich es müde bin, das so oft Gesagte immer zu wiederholen.

Ich muss mir aber die Geduld des Lesers für ein fortlaufendes Raisonnement erbitten; wo ich dem Gedächtnisse desselben nur dadurch zu Hülfe kommen kann, dass ich die erwiesenen Sätze wiederhole, wo aus ihnen gefolgert werden soll.

Erste Lehrstunde.

Es befremde dich nicht, mein Leser, wenn ich etwas weit auszuholen scheine. Es liegt mir daran, dir einige Begriffe, die in der Zukunft von Wichtigkeit seyn werden, durchaus klar zu machen; nicht um dieser Begriffe selbst willen, welche an sich gemein und trivial sind, sondern um der Folgen willen, die ich aus ihnen zu ziehen gedenke. Auch entwickle ich diese Begriffe nicht weiter, als ich derselben zu meinem Zwecke bedarf; welches du dem Bücherrichter, der etwa ein analytisches Kunststück hier erwarten dürfte, sagen kannst.

Zuvörderst, du weisst doch das wirkliche Reelle, das, was die wahre Thatsache deines gegenwärtigen Erfahrens und Lebens ist — was du wirklich *lebst* und *erlebst* — von dem nicht Wirklichen, bloss Eingebildeten und Vorgebildeten zu unterscheiden. — Du sitzest z. B. jetzt da, hältst dieses Buch in deiner Hand, siehst seine Buchstaben, liesest seine Wörter. Dies ist ohne Zweifel die wirkliche Begebenheit und Bestimmung deines gegenwärtigen Lebensmomentes. Du kannst, indem du da sitzest und das Buch forthältst, dich erinnern an ein gestriges Gespräch mit einem Freunde, dir diesen Freund abbilden, als ob er lebendig vor dir stände, ihn reden hören, ihn wiederholen lassen, was er gestern redete u. s. w. Ist nun dieses letztere, die Erscheinung des Freundes, ebenso wie das erste, dein Dasitzen und Halten des Buches, die wirkliche und wahre Begebenheit deines gegenwärtigen Lebens-Momentes?

Der Leser. Keinesweges.

Der Autor. Ich sollte aber doch meinen, dass Etwas wenigstens auch in dem letzteren Zustande, wirkliche reelle Begebenheit deines Lebens wäre: denn, sage mir, lebst du nicht indessen fort, entflieht dir nicht indessen dein Leben, *ist es nicht durch Etwas gefüllt?*

D. L. Ich finde, dass du Recht hast. — Die wahre Begebenheit meines Lebens in dem letzteren Zustande ist eben,

dass ich den Freund vor mich *hinstelle,* ihn *reden lasse* u. s. w., nicht aber, dass er *da ist.* Dieses Hinstellen ist es, wodurch ich die Zeit, die ich indess lebe, ausfülle.

D. A. In deinem *Dasitzen* und *Halten des Buches* u. s. w. — und in deinem *Hinstellen* des Freundes, den du gestern sahest, *Vorstellen* seines Gespräches u. s. w., muss sonach etwas *Gemeinschaftliches* seyn, zufolge dessen du von beiden urtheilst, es sey *wirklich reelle Begebenheit deines Lebens.*

Jene *gestrige wirkliche* Gegenwart deines Freundes, sein *gestern wirklich sich begebendes* Gespräch, wie du es noch heute beurtheilst, muss in dem Zusammenhange der Zeit, in den du es *heute* stellst, jenes Etwas, zufolge dessen du es für wirklich halten würdest, nicht haben; vielleicht sogar ein Entgegengesetztes dieses Etwas, zufolge dessen du es heute nicht für wirkliche Begebenheit hältst.

D. L. So muss es allerdings seyn. Mein Urtheil muss einen Grund haben; ein gleiches Urtheil den gleichen Grund; ein entgegengesetztes, Abwesenheit des ersteren Grundes, oder Anwesenheit eines Grundes der Entgegensetzung.

D. A. Welches mag dieser Grund seyn?

D. L. Ich weiss es nicht.

D. A. Aber du urtheilst doch alle Augenblicke über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, und urtheilst darüber richtig, mit dir selbst, und mit anderen vernünftigen Wesen übereinstimmend. Der Grund jener Urtheile muss dir sonach doch stets gegenwärtig seyn; nur dass du im Urtheile dir desselben nicht deutlich bewusst wirst. — Uebrigens heisst deine Antwort: Ich weiss es nicht, nichts weiter, als: Das hat mir noch niemand erzählt. Wenn es dir aber auch jemand erzählte, so hülfe dir dieses Alles nichts; du musst es selbst finden.

D. L. Soviel ich auch herumsinnen mag, so kann ich doch nicht darauf kommen, wie es zugehen möge.

D. A. Auch dies ist nicht der rechte Weg, herumzusinnen und herumzurathen. Auf diesem Wege entstehen leere Wahn-Systeme. Ebensowenig lässt sich darauf *schliessen.* Werde nur deines Verfahrens bei jenem Urtheile über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit dir recht innig bewusst, schaue

in dich selbst hinein, so wirst du zugleich des Grundes deines Verfahrens dir bewusst werden, und ihn innerlich anschauen. — Alles, was man hierbei für dich thun kann, ist, dass man dich leite, damit du auf das Rechte triffst; und diese Leitung ist überhaupt Alles, was irgend ein philosophischer Unterricht zu thun vermag. Immer aber wird vorausgesetzt, dass du selbst das, worauf der Andere dich leitet, innerlich wirklich habest, es anschauest und beschauest. Ausserdem erhieltest du nur die Erzählung einer fremden Beobachtung, keinesweges deiner eigenen; dazu noch eine *unverständliche* Erzählung; denn das, worauf es ankommt, lässt sich nicht durch Worte vollkommen beschreiben, als zusammengesetzt aus lauter dir schon bekannten Dingen, sondern es ist ein schlechthin Unbekanntes, das nur durch die eigene innere Anschauung bekannt, und nur nach der Analogie mit einem bekannten Sinnlichen bezeichnet wird; welches Zeichen erst durch die Anschauung seine vollendete Bedeutung erhält.

Lass dir dieses einmal für immer, auch für ähnliche Fälle in der Zukunft, gesagt seyn; und suche es weiter zu bringen an die berühmten Schriftsteller, die es nicht wissen, und deswegen sehr ungeschickt über das Verhältniss der Philosophie zur Sprache sich vernehmen lassen.

Doch zur Sache! — Wenn du in dem Lesen dieses Buches, in der Betrachtung dieses Gegenstandes, in dem Gespräche mit deinem Freunde begriffen bist; denkst du dann an dein Lesen, dein Betrachten, Hören, Sehen, Fühlen des Gegenstandes, dein Sprechen u. s. w.?

D. L. Keinesweges. Ich denke dann überhaupt gar nicht an mich; ich vergesse mich selbst durchaus im Buche, im Gegenstande, im Gespräche. Darum sagt man auch wohl: *ich sey darin begriffen;* auch: ich sey darin *vertieft.*

D. A. Und dieses zwar, um es im Vorbeigehen zu erinnern, — um so mehr, je inniger, voller, und lebendiger dein Bewusstseyn des Gegenstandes ist. Jenes halbe, träumende und zerstreute Bewusstseyn, jene Unaufmerksamkeit und Gedankenlosigkeit, die ein Charakterzug unseres Zeitalters, und das kräftigste Hinderniss einer gründlichen Philosophie ist, ist

eben der Zustand, da man sich selbst nicht ganz in den Gegenstand *hineinwirft,* sich in ihm vergräbt und vergisst; sondern zwischen ihm, und sich selbst, herumschwankt und zittert.

Aber wie verhält es sich in dem Falle, da du einen in diesem Zusammenhange der Zeit nicht als wirklich beurtheilten Gegenstand, z. B. das gestrige Gespräch mit deinem Freunde, vor dich hinstellst? Ist dann auch etwas, in welches du dich selbst wirfst, und in demselben dich vergissest?

D. L. O ja, eben dieses *vor mich Hinstellen* des abwesenden Gegenstandes ist es, in welchem ich mich selbst vergesse.

D. A. Nun sagtest du oben, dass im ersten Zustande die *Anwesenheit* des Gegenstandes, im zweiten dein *Wiedervorstellen* des Gegenstandes das wahre Reelle in deinem Leben sey: hier sagst du, dass du in beiden dich selbst vergissest. Sonach wäre der gesuchte Grund deiner Urtheile über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit gefunden. Das Selbstvergessen wäre Charakter der Wirklichkeit; und in jedem Zustande des Lebens wäre der Focus, in welchen du dich selbst hineinwirfst und vergissest, und der Focus der Wirklichkeit Eins und ebendasselbe. Das dich dir selbst Entreissende wäre das wirklich sich begebende, und deinen Lebensmoment füllende.

D. L. Ich verstehe dich noch nicht ganz.

D. A. Ich musste schon hier diesen Begriff aufstellen, und ihn so deutlich bezeichnen, als es möglich war. Erhalte dich übrigens nur fort in aufmerksamer Unterredung mit mir, und ich hoffe, in Kurzem dir ganz deutlich zu seyn.

Kannst du auch dein soeben vollzogenes *Repräsentiren* deiner gestrigen Unterredung mit dem Freunde wiederum repräsentiren?

D. L. Ohne Zweifel. Ja, gerade dieses ists, was ich jetzt während unserer Reflexion über jene Repräsentation gethan habe. Ich habe nicht eigentlich jenes Gespräch, sondern ein Repräsentiren jenes Gesprächs repräsentirt.

D. A. Was hältst du nun in dieser Repräsentation des

Repräsentirens für das eigentlich *Factische,* die abfliessenden Momente deines Lebens *Füllende?*

D. L. Eben das Repräsentiren des Repräsentirens.

D. A. Gehe jetzt mit mir wieder zurück, und abwärts. — Wie verhielt in der Repräsentation des gestrigen Gesprächs — werde dir derselben doch ja recht innig bewusst, und schaue hinein in dein Bewusstseyn — das letztere, das Gespräch, sich zu deinem Bewusstseyn und zu dem eigentlich Factischen, dasselbe Füllenden?

D. L. *Das Gespräch* war, wie schon gesagt, nicht die wirkliche Begebenheit, sondern das *Vorbilden des Gesprächs* war die Begebenheit. Doch war das letztere nicht ein *Vorbilden überhaupt,* sondern ein Vorbilden eines *Gesprächs*, und zwar *dieses bestimmten* Gesprächs. Das Vorbilden, als die Hauptsache, hatte das Gespräch in seinem Gefolge; das letztere war nicht das wirkliche, sondern nur die *Modification, die durchgängige Bestimmung* des wirklichen.

D. A. Und in dem Repräsentiren dieser Repräsentation? —

D. L. War das Repräsentiren der Repräsentation die wirkliche Begebenheit; die *Repräsentation* die weitere Bestimmung der ersteren, indem nicht überhaupt nur repräsentirt, sondern eine Repräsentation repräsentirt wurde; ferner *das Gespräch* die weitere Bestimmung der (repräsentirten) Repräsentation, indem nicht eine Repräsentation überhaupt, wie auch wohl möglich gewesen wäre, sondern eine bestimmte Repräsentation eines bestimmten Gesprächs repräsentirt wurde.

D. A. Die jedesmalige Realität, wirklich und wahrhaft *gelebte* Begebenheit, wäre sonach das, in welchem du dich selbst vergissest, dieses der Anfang und eigentliche Brennpunct des Lebens; welche weitere untergeordnete Bestimmungen dieser Focus, weil er nun einmal gerade ein solcher ist, auch mit sich führen möge. — Ich wünsche und hoffe dir gegenwärtig ganz deutlich geworden zu seyn, wenn du nur während dieser Untersuchung bei dir selbst gewesen, dich selbst innerlich angeschaut, und auf dich attendirt hast.

Indess du das gestrige Gespräch mit deinem Freunde repräsentirtest, oder — damit ich lieber nichts Erdichtetes annehme, sondern dich gerade in deinen gegenwärtigen wahren Gemüthszustand hineinführe, indess du mit mir raisonnirtest, wie du oben raisonnirt hast, — damit dein Leben ausfülltest, und dein Selbst hineinwarfest — hältst du wohl dafür, dass während dieser Zeit *auch ausser dir und deinem Gemüthe* manches Andere fortgerückt ist, und sich begeben hat?

D. L. Allerdings. So ist z. B. indessen der Zeiger meiner Uhr fortgerückt; die Sonne ist fortgerückt, u. dergl.

D. A. Hast du denn diesem Fortrücken zugesehen, es *erfahren;* — hast du es *gelebt?*

D. L. Wie konnte ich, da ich ja mit dir raisonnirte, und in dieses Raisonniren mein ganzes Selbst geworfen, und es damit ausgefüllt hatte?

D. A. Wie weisst du also von diesem Fortrücken deines Uhrzeigers? — dass wir bei diesem stehen bleiben.

D. L. Ich habe vorher meine Uhr wirklich angesehen, und die Stelle wahrgenommen, auf welcher der Zeiger stand. Ich sehe sie jetzt wieder an, und finde den Zeiger nicht mehr auf derselben, sondern auf einer anderen Stelle. Ich *schliesse* aus der mir vorher gleichfalls durch Wahrnehmung bekannt gewordenen Einrichtung meiner Uhr, dass der Zeiger, während der Zeit, da ich raisonnirte, allmählig fortgerückt sey.

D. A. Nimmst du an, dass wenn du statt mit mir zu raisonniren, in derselben Zeit auf den Zeiger deiner Uhr gesehen hättest, du das Fortrücken desselben wirklich wahrgenommen haben würdest?

D. L. Allerdings nehme ich das an.

D. A. Also beides, dein Raisonniren und ebensowohl das Fortrücken deines Uhrzeigers in denselben Zeit-Momenten, ist, nach dir, wahre wirkliche Begebenheit; das letztere zwar nicht Begebenheit *deines Lebens,* indem du zu dieser Zeit etwas anderes lebtest; aber es hätte doch Begebenheit deines Lebens werden können, und wäre es nothwendig geworden, wenn du auf die Uhr attendirt hättest?

D. L. So ists.

D. A. Und der Zeiger ist ohne dein Wissen und Zuthun wirklich und in der That fortgerückt?

D L. So nehme ich an.

D. A. Glaubst du, dass, wenn du nicht raisonnirt hättest, wie du nicht in die Uhr gesehen hast, ebenso dein Raisonnement ohne dein Wissen und Zuthun fortgerückt seyn würde, wie es der Zeiger der Uhr ist?

D. L. Keinesweges; mein Raisonnement rückt nicht von selbst fort; ich muss es fortführen, wenn es weiter rücken soll.

D. A. Wie verhält es sich in dieser Rücksicht mit dem Repräsentiren des gestrigen Gespräches? Kommt auch dies ohne dein Zuthun, wie die Bewegung des Zeigers, oder musst du es selbst hervorbringen, wie das Raisonnement?

D. L. Wenn ich es recht überlege — ich weiss es nicht. Für diesesmal zwar bin ich mir wohl bewusst, dass ich auf deine Aufforderung jene Repräsentation thätig in mir erzeugt. Aber da mir sonst ohne mein wissentliches Zuthun Bilder durch den Kopf gehen, einander verdrängen und ablösen, ebenso wie der Zeiger fortrückt, so kann ich nicht wissen, ob mir jene Repräsentation nicht auch ohne deine Aufforderung, und ohne mein Zuthun, von selbst gekommen seyn würde.

D. A. Mit aller Achtung, die ein Autor seinem Leser schuldig ist, und die ich wirklich zu dir trage, muss ich dir doch bekennen, dass dieses dein Geständniss von schlimmer Vorbedeutung ist für den Erfolg meiner Unterhaltung mit dir. Meines Erachtens darf man nur im Schlafe träumen, bei wachenden Augen aber sich keine von selbst kommenden Bilder durch den Kopf gehen lassen. Diese absolute Freiheit, seinem Geiste willkürlich die bestimmte Richtung zu geben, und ihn auf derselben zu erhalten, ist ausschliessende Bedingung, nicht nur des philosophischen, sondern sogar des gemeinen gesunden und richtigen Denkens. In der Hoffnung jedoch, dass du wenigstens während dieser Unterhaltung jenem blinden Hange der Ideenassociation widerstehen, und jene fremden Bilder und Gedanken abhalten wirst, will ich diesen zweifelhaften Punct über die sinnliche Repräsentation fallen lassen, und mich le-

diglich an dein obiges Geständniss über die Freiheit des Raisonnements halten.

Es gäbe diesem zufolge zweierlei Wirklichkeit, die beide gleich wirklich sind, von denen aber die eine sich selbst macht, die zweite von dem, für welchen sie da seyn soll, gemacht werden muss, und ohne dieses sein Machen gar nicht ist?

D. L. So scheint es.

D. A. Lass uns die Sache noch ein wenig näher überlegen. — Also der Zeiger deiner Uhr ist während deines Raisonnirens wirklich fortgerückt, sagst du. Würdest du dies sagen können, würdest du es wissen, wenn du nicht doch irgend einmal seit deinem Raisonniren auf den Zeiger *wieder attendirt,* und nun zufolge der *wirklichen Wahrnehmung,* dass er an einer anderen Stelle stehe, als zuvor, deinen Schluss gemacht hättest?

D. L. Ohne Zweifel würde ich es sodann nicht wissen.

D. A. Vergiss dies nicht. Es ist mir wichtig. Alle Realität der ersteren Art ist — mag sie doch für sich ohne alles dein Zuthun und Wissen ihren Gang fortgehen und *an sich,* d. h. ohne Beziehung auf irgend ein mögliches Bewusstseyn, daseyn, welchen Punct wir hier ganz unentschieden lassen wollen — sie ist, sage ich, *für dich*, und als Begebenheit *deines* Lebens, doch nur, inwiefern du irgend einmal darauf attendirst, dein Selbst hineinversetzest, und jene Realität an dein Bewusstseyn hältst. Dieses wohl überlegt, kann deine Behauptung, der Zeiger sey, von einer deiner Wahrnehmungen desselben bis zu einer zweiten Wahrnehmung ebendesselben, ohne welche letztere er nie wieder in dein Bewusstseyn käme, in der Zwischenzeit, da du ihn nicht wahrnahmest, fortgerückt, nichts Anderes heissen, als: *Du würdest ihn in dieser Zwischenzeit als fortrückend wahrgenommen haben, wenn du auf ihn attendirt hättest.* Du sagst sonach durch die Behauptung einer Begebenheit ausser deinem Leben doch nur eine *mögliche* Begebenheit deines eigenen Lebens aus, ein mögliches Fortfliessen und Gefülltseyn dieses Lebens von der ersten Wahrnehmung des Zeigers zur zweiten; du supplirst und setzest hinein eine Reihe möglicher Beobachtungen zwischen die End-

puncte zweier wirklichen. Wenn ich dir nur mein Wort gebe, dass ich hier allenthalben nur von einer Realität *für dich* reden, und an die Stelle derselben nirgends eine Realität *ohne Beziehung auf dich* setzen, noch von dieser das Geringste behaupten und aussagen will, wirst du mir unter dieser Bedingung erlauben, den Fortgang einer äusseren Realität, ohne dein Zuthun, zu betrachten, lediglich als Fortgang deines eigenen *möglichen* Bewusstseyns und Lebens, da du ja eingesehen hast, dass sie nur auf diese Weise Realität für dich wird?

Ein Leser (der noch dazu ein seines Ortes berühmter Philosoph seyn kann). — Ich will davon nichts hören. Habe ich dir es noch nicht sattsam bedeutet, dass dies die lautere Tollheit ist? Ich gehe immer von einer Realität an und für sich, von einem *absoluten Seyn aus.* Höher kann ich nicht, und will ich nicht. Die Unterscheidung, die du da machst zwischen einer Realität an sich, und einer für uns, und die Abstraction in der ersteren, die du vornimmst, und welches, wie ich merke, der Grundstein deines Gebäudes ist, musst du mir erst — demonstriren.

D. A. So! du vermagst von einer Realität zu *reden,* ohne von ihr zu *wissen,* ohne sie wenigstens dunkel an dein Bewusstseyn zu halten, und auf dasselbe zu beziehen? Du vermagst mehr als ich. Lege das Buch hin: für dich ist es nicht geschrieben.

Ein zweiter billiger Leser. Ich will mir deine Einschränkung, nur von einer Realität für uns zu reden, gefallen lassen, auf die Bedingung, dass du derselben treu bleibst, und der Realität an sich weder im Guten noch Bösen erwähnst. Sobald du aber aus deinen Schranken heraustrittst, und eine Folgerung zum Nachtheile der letzteren machst, so lasse auch ich dich stehen.

D. A. — Nicht mehr als billig! —

Diese Ansicht sonach, dass nur von unserer Beziehung auf Realität und Wirklichkeit die Rede sey, vorausgesetzt, würde es sich mit unserem Bewusstseyn folgendermaassen verhalten: *Alle Realität,* wie sie Namen haben möge, entstände uns durch das Einsenken und Vergessen unseres Selbst in gewissen Be-

stimmungen unseres Lebens; und dieses Vergessen unseres Selbst überhaupt wäre es eben, was diesen Bestimmungen, in denen wir uns vergessen, den Charakter der Realität, und uns *überhaupt ein Leben* gäbe.

Es gäbe zuvörderst gewisse *Grund-* und *erste* Bestimmungen — der sogleich folgende Gegensatz wird diese Ausdrücke, um deren reifliche Ueberlegung ich dich ersuche, deutlich machen — gewisse Grund- und erste Bestimmungen unseres Lebens, die wahre Wurzel desselben, die sich selbst machen, und sich selbst fortführen, denen man sich nur *hinzugeben* und sein Selbst nur von ihnen ergreifen zu lassen braucht, um sie sich zuzueignen, und sie zu seinem wirklichen Leben zu machen; deren fortlaufende Kette, wenn man sie auch irgendwo fallen gelassen, man willkürlich wieder aufnehmen, und das Abgelaufene rückwärts und vorwärts, von jedem Puncte aus suppliren kann.

Man brauche sich ihnen nur *hinzugeben,* sagte ich; denn unwiderstehlich an sich zu *reissen* vermögen sogar diese Grundbestimmungen nicht. —

Denn wir haben ferner das Vermögen, unser in jenen Bestimmungen vergessenes Selbst wieder von ihnen loszureissen, über sie emporzuheben, und frei aus uns selbst uns eine höhere Reihe des Lebens und der Wirklichkeit zu bereiten. Wir können z. B. uns als *das Wissende* in jenem Grundbewusstseyn, *das Lebendige* in jenem Grundleben denken und ergreifen: — die *zweite Potenz* des Lebens, wenn ich jenes Beruhen in den Grundbestimmungen die *erste* Potenz nenne. Man kann hinwiederum sich als *das Denkende* in jenem Denken des ursprünglichen Wissens, als das *Anschauende* seines eigenen Lebens in jenem Setzen desselben, ergreifen, welches eine *dritte Potenz* gäbe; und so fort ins Unendliche.

Der ganze Unterschied zwischen jener ersten und den höheren Potenzen; — dem gleichsam vorausgegebenen und uns geschenkten Leben, das wir nur anzunehmen brauchen, um es zu unserem wirklichen Leben zu machen, und dem nicht gegebenen, das sich nur durch Selbstthätigkeit hervorbringen lässt, dürfte lediglich der seyn, dass man von jeder der höhe-

ren Potenzen herabsehen, und sich herablassen kann, in eine niedere; von der letzteren aus aber nichts sieht, denn sie selbst, und nicht tiefer herab kann, ausser in das Reich des Nichtseyns; in Rücksicht des *Hinabsteigens* sonach durch sie beschränkt und befangen ist, obgleich keinesweges in Rücksicht des *Hinaufsteigens* durch Reflexion; dass sie sonach aus diesem Grunde der eigentliche Fuss und die Wurzel alles anderen Lebens ist. Darum nannte ich sie oben erste und Grundbestimmungen alles Lebens.

Uns sey es hier zufolge unserer Abrede genug, diese Sphäre der ersten Potenz als Sphäre solcher Grundbestimmungen unseres Lebens, keinesweges aber als Sphäre von Dingen an und für sich, von welcher Ansicht wir hier wegsehen, zu betrachten. Mögen sie doch immer an und für sich selbst auch das letztere seyn: für uns sind sie nur, an uns kommen sie nur, als Bestimmungen unseres Lebens, dadurch, dass wir sie leben und erleben; und wir begnügen uns hier von denselben nur in Beziehung auf uns zu reden. Man nennt das in dieser Sphäre liegende auch vorzugsweise *Realität, Thatsache des Bewusstseyns.* Man nennt es auch *die Erfahrung.*

Wisse, mein Leser, dass von nun an bloss und lediglich auf dieses System der ersten Potenz reflectirt wird; vergiss dies keinen Augenblick; sondere alles, was in höheren Potenzen liegt, ab, und siehe weg davon.

Ich rechne zu diesem Systeme der ersten Potenz Alles, was wir theils durch die äusseren Sinne im Raume wahrnehmen, theils durch den inneren Sinn in unserem Gemüthe entdecken. In Rücksicht des letzteren fällt in diese Sphäre auch das, was ich höhere Potenzen genannt habe, zwar nicht seinem *Gehalte* nach, wohl aber in Absicht der *Form,* d. h. der Gesetze, nach denen es sich richtet, und gerade so zu Stande kommt, wie es zu Stande kommt. Denn diese Gesetze gehören zu den Thatsachen des inneren Sinnes, und werden, wenn man sich bei jenen Verrichtungen des Gemüthes wohl beobachtet, wahrgenommen.

Die Hauptabsicht der gegenwärtigen Unterhaltung mit dir, mein Leser, war die, dass du — übrigens ganz willkürlich, und nur für meinen künftigen Zweck zweckmässig — Alles, was in deinem Bewusstseyn vorgeht, in zwei Klassen theilest, den Unterschied dessen, was in die eine oder in die andere Klasse fällt, deutlich begreifest; das, was Product der Freiheit ist, und in die höheren Potenzen gehört, absonderst, und in der folgenden Untersuchung bei Seite legest, dagegen lediglich an das, was ich erste Potenz genannt habe, denkest, und darauf sehest. Nur inwiefern du diesen Unterschied eingesehen hast und ihn festhältst, und das Gesonderte nicht wieder vermischest, wirst du richtig fassen, worüber wir uns weiterhin unterhalten werden.

Zweite Lehrstunde.

D. A. Vergiss nicht, mein Leser, die Unterscheidung, welche wir zwischen zwei Grundbestimmungen alles möglichen Bewusstseyns gemacht haben, und behalte im Gedächtnisse, dass in dieser Abhandlung immer nur von der ersten, die wir Grund- und erste Bestimmung alles Lebens genannt haben, die Rede seyn wird. Und nun begieb dich, unbefangen und unbesorgt, wie wir auf unseren Weg zurückkommen werden, wieder mit mir ins Gespräch.

Betrachten wir das Innere eines mechanischen Kunstwerkes, z. B. einer Uhr. Du siehest in derselben Räder mancherlei Art aneinandergefügt, Federn, Ketten u. s. w. Du durchläufst betrachtend das Mannigfaltige des Werkes, siehst Ein Rad nach dem anderen an. Kommt es dir in dieser Betrachtung darauf an, ob du die einzelnen Theile der Maschine von oben auffassest, oder ob du von unten hinaufgehst, von der

rechten nach der linken, oder von der linken nach der rechten Seite?

D. L. Keinesweges. Ich kann nach allen diesen Richtungen die Auffassung der Theile vollenden.

D. A. Oder ob du vielleicht ganz und gar nicht nach der Folge des Nebeneinanderseyns, sondern etwa nach anderen Ansichten, z. B. nach der äusseren Gleichheit und Aehnlichkeit der Theile, in deiner Auffassung dich richtest?

D. L. Alles dieses ist für meinen Zweck einerlei.

D. A. Nun aber hast du doch, so gewiss du das Einzelne aufgefasst hast, diese Auffassung nach irgend einer Reihe vollzogen; ich will setzen, du seyest dem Nebeneinanderseyn von oben nach unten gefolgt. Warum hast du nun, da doch mehrere Folgen der Auffassung möglich waren, gerade diese gewählt, und keine andere?

D. L. Ich kann nicht einmal sagen, dass ich sie überhaupt gewählt habe. Ich habe gar nicht daran gedacht, dass mehrere Folgen der Auffassung möglich wären. Ich bin unmittelbar auf diese gefallen. Das Ungefähr — so nenne ich es, wo ich keinen Grund angeben kann, — hat es so gefügt.

D. A. Das Mannigfaltige der oben beschriebenen Grundbestimmungen des Bewusstseyns überhaupt folgt in deinem Bewusstseyn doch auch in einer gewissen Reihenfolge auf einander?

D. L. Ohne Zweifel. Ich bemerke in der mir vorliegenden Welt jetzt dieses, dann dieses, dann etwas Anderes, u. s. w.

D. A. Findest du, auf den ersten Anblick, gerade diese Reihenfolge deiner Beobachtungen nothwendig; oder urtheilest du, dass auch andere möglich gewesen?

D. L. Ich urtheile, dass auch andere möglich gewesen. Ich urtheile ferner, dass ich diejenige unter den mehreren möglichen, die da wirklich eingetreten, nicht mit Freiheit gewählt, sondern dass sie mir, ebenso wie die Folge meiner Auffassung des Mannigfaltigen in der Uhr, durch das Ungefähr so gekommen.

D. A. Jetzt zu unserer Maschine und zu deiner Auffassung ihrer einzelnen Theile zurück! —

Indem du jedes einzelne Stück, dieses Rad, diese Feder allein und für sich betrachtest, und jedes auf eine gewisse Weise durchaus bestimmt findest, von dieser bestimmten Form, dieser bestimmten Grösse u. s. w., erscheint es dir als unmöglich, dass es anders seyn könne, oder kannst du wohl denken, dass es auf die mannigfaltigste Weise anders gestaltet, grösser oder kleiner seyn könnte?

D. L. Ich urtheile, dass das einzelne Stück, an und für sich betrachtet, und als einzelnes Stück allerdings ins Unendliche anders seyn könnte. Aber alle Stücke sollen zusammenwirken, und in ihrer Vereinigung ein einiges Resultat hervorbringen; und wenn ich darauf sehe, müssen, meinem Urtheile nach, alle Stücke zusammenpassen, in einander eingreifen, alle auf jedes einzelne wirken, und jedes einzelne auf alle zurück. Sehe ich darauf, so wäre es meinem Urtheile nach allerdings möglich gewesen, ein anderes Ganzes zu machen, z. B. eine grössere Uhr, oder eine, die ausser den Absichten der wirklich vorhandenen auch noch andere Verrichtungen hätte; und in diesem anderen Ganzen würde das einzelne Rad, das ich betrachte, anders seyn nicht nur können, sondern sogar müssen. Aber nachdem einmal *dieses* Ganze, die so grosse, solche Verrichtungen habende Uhr da seyn sollte, so war es schlechthin nothwendig, dass dieses einzelne Stück, dieses Rad da, das ich betrachte, gerade so wäre, wie es ist, und um kein Haar anders, darum, weil das Ganze so ist, das heisst hier, weil alle übrigen Stücke ausser diesem Rade so sind, wie sie sind. Oder, wenn ich von diesem einzelnen Stücke mit meiner Betrachtung anhebe: dieses Stück, als Stück eines solchen Kunstwerkes einmal gesetzt, ist nothwendig, dass alle übrigen Stücke so seyen, wie sie sind, wenn sie in einem solchen Kunstwerke gerade zu einem solchen Stücke passen sollen.

D. A. Dass du sonach, wenn du nur den Mechanismus des Kunstwerkes gehörig verstehst, gar nicht, wie wir oben setzten, einen Theil der Maschine nach dem anderen durch wirkliche Wahrnehmung aufzufassen nöthig hättest; sondern, nachdem du nur Einen angesehen und recht verstanden, aus ihm ohne weitere Wahrnehmung die Wahrnehmung ergänzen,

und ihre Stelle durch blosse Schlüsse vertreten; durch blosse Schlüsse herausbekommen könntest, welche Theile, vorausgesetzt, dass die Maschine ihre Bestimmung erfülle, zu dem gegebenen Theile noch gehörten.

D. L. Ohne Zweifel.

D. A. Ist es dir für diesen Zweck einerlei, welches von den einzelnen Stücken der Maschine ich dir gebe?

D. L. Ganz einerlei; denn zu jedem möglichen Stücke müssen die übrigen alle passen; aus jedem möglichen Theile lässt sich sonach schliessen, wie alle übrigen, inwiefern sie nemlich durch den blossen Mechanismus des Werkes bestimmt werden, beschaffen seyn müssen.

D. A. Nun setze den möglichen Fall, dass — einem gewissen Umfange und einer gewissen Rücksicht nach, deren nähere Bestimmung hieher nicht gehört — in dem Mannigfaltigen des oben beschriebenen Grundsystems alles Bewusstseyns ein solcher, dem mechanischen ähnlicher Zusammenhang sey, so dass jedes Einzelne zu Allem, und Alles zu jedem Einzelnen passen müsse, und jedes bestimmt sey durch Alles. Würde sich sodann nicht aus jedem Einzelnen des wirklichen Bewusstseyns durch blossen Schluss finden lassen, wie alles übrige Bewusstseyn ausfallen werde, und ausfallen müsse, ohne dass dieses übrige Bewusstseyn wirklich einträte; ebenso, wie du aus der Betrachtung eines einzigen Rades durch den blossen Schluss zu finden dir getrauest, wie alle übrigen Räder beschaffen seyn müssen?

Setze ferner den Fall, dass die Philosophie, oder, wenn du lieber willst, die Wissenschaftslehre eben in dem Aufsuchen dieses Mannigfaltigen des Bewusstseyns, auf dem Wege des Schlusses aus dem Gegebenen auf das Nichtgegebene, bestehe, so hättest du schon jetzt einen sehr klaren Begriff von dieser Wissenschaft. Sie wäre die Demonstration, die Ableitung des ganzen Bewusstseyns, es versteht sich immer, seinen ersten und Grundbestimmungen nach, aus irgend einer im wirklichen Bewusstseyn gegebenen Bestimmung desselben; ebenso, wie du dir eine Demonstration der ganzen Uhr aus einem einzigen dir gegebenen Rade derselben sehr wohl denken kannst;

eine von der wirklichen Wahrnehmung im Bewusstseyn unabhängige Demonstration dieses Bewusstseyns; ebenso, wie du die übrigen Theile der Uhr gar nicht zu sehen brauchst, um zu wissen, wie sie sind, ganz gewiss in der Wirklichkeit sind, wenn nur die Uhr ihre Bestimmung erfüllt.

D. L. O ja; wenn ich, was du sagst, nur so obenhin denke, und bei seiner Aehnlichkeit mit dem, womit du es vergleichst, stehen bleibe. Denke ich ihm aber ein wenig tiefer nach, so erscheint dein Begriff mir als sich in sich selbst widersprechend. Die Wissenschaftslehre soll mir ein Bewusstseyn der Grundbestimmungen meines Bewusstseyns verschaffen, ohne dass diese Bestimmungen in meinem Bewusstseyn wirklich vorkommen. Wie kann sie doch das? Werde ich mir denn dessen nicht bewusst, was die Wissenschaftslehre lehrt?

D. A. Ohne Zweifel; ebenso wie du dir der Räder bewusst wirst, auf deren Vorhandenseyn in der Maschine du bloss schliessest; aber nicht so bewusst wirst, wie wann du sie sähest, und fühltest. — Es sollte dir schon aus unserer ersten Untersuchung klar geworden seyn, dass es einen Unterschied in der Art des Bewusstwerdens geben möge. Wir werden denselben für unseren Fall zum Ueberflusse unten noch deutlicher auseinandersetzen. Durch diese Schwierigkeit sonach lass dich nicht abhalten, dich auf unsere Voraussetzung einzulassen.

D. L. Im Ernste, ich habe nicht Lust, mich darauf einzulassen, was folgen würde, wenn das bloss Mögliche wirklich, oder das Unmögliche möglich wäre. Aber deine Voraussetzung von einem systematischen Zusammenhange der Grundbestimmungen unseres Bewusstseyns scheint mir allerdings unter die Unmöglichkeiten zu gehören.

D. A. Ich hoffe deine Einwürfe gegen die Möglichkeit meiner Voraussetzung heben zu können. Vorläufig ziehe mit mir nur eine einzige Folgerung aus jener Voraussetzung, mit welcher ich, um Misverständnisse anderer Art zu vernichten, und die geheime Folge der Wirkungen derselben in deinem Gemüthe aufzuheben, nicht genug eilen kann.

Wenn du nun ein einziges Stück jener Uhr auffassest, be-

trachtest, und nach den dir wohlbekannten Gesetzen der Mechanik fortschliessest, welche Theile noch erfordert werden, um diesem Einen von dir wahrgenommenen die ganze Bestimmung und Wirksamkeit zu geben, die du ihm ansiehst: — siehst du nun in dieser Function des Schliessens diese Theile wirklich, betastest du sie, treten sie vor irgend einen deiner äusseren Sinne?

D. L. Keineswegen. Um mich auf deine in der ersten Unterredung gebrauchten Beispiele zu beziehen: sie verhalten sich zu meinem Bewusstseyn nicht, wie dieses Buch, das ich in der Hand habe, sondern wie die Vorstellung des gestrigen Gespräches mit meinem Freunde; abgesehen nemlich von dem, wovon abzusehen ist. Das eigentlich Factische in dieser Operation, das, worin ich mein Selbst eintauche und verliere, ist nicht das Vorhandenseyn solcher Räder, sondern mein Repräsentiren, — nicht eigentlich *Nach*bilden, sondern *Vor*bilden solcher Räder.

D. A. Giebst du, oder irgend ein vernünftiger Mensch eine solche Repräsentation, innerliche Entwerfung und Abzeichnung einer solchen Maschine für die wirkliche, gehende, ihre Functionen im Leben verrichtende Maschine aus? und sagt dir jemand, nachdem er z. B. eine Taschenuhr beschrieben, und demonstrirt: nun stecke diese Taschenuhr zu dir; sie wird richtig gehen; du kannst sie herausziehen, wenn du willst, und an ihr sehen, welche Zeit es ist?

D. L. Nicht, dass ichs wüsste; wenn er nicht ein ausgemachter Thor ist.

D. A. Hüte dich, so zu sprechen. Denn so und nicht anders verfuhr das philosophische System, dessen ich in der Einleitung erwähnte, und gegen welches das neuere eigentlich gerichtet ist. Es gab die Demonstration einer Uhr, und noch dazu eine unrichtige, für eine wirkliche Uhr aus, und für eine vortreffliche.

Wenn aber jemand, dem du eine Taschenuhr demonstrirt hättest, am Ende dir sagte: was kann mir das Alles helfen? ich sehe nicht, dass ich dadurch zu einer Taschenuhr komme, oder an deiner Demonstration sehen kann, welche Uhr es ist:

— oder wenn derselbe dich gar beschuldigte, du habest durch deine Demonstration ihm seine wirkliche Uhr verdorben, oder aus der Tasche heraus demonstrirt; was würdest du von einem solchen sagen?

D. L. Dass er ein Thor sey, so sehr, als der erste.

D. A. Hüte dich, so zu sprechen. Denn dies gerade — diese Forderung der wirklichen Uhr, wo man ihnen doch nur eine Demonstration derselben versprochen hat — ist die gründlichste Rüge, welche bis diese Stunde gegen die neuere Philosophie vorgebracht worden — von den respectabelsten Gelehrten und gründlichsten Denkern unserer Zeit vorgebracht worden. Auf diese Verwechselung des wirklichen Dinges mit der Demonstration dieses Dinges gründen am Ende sich alle Misverständnisse, denen diese Philosophie ausgesetzt gewesen.

Darauf allein gründen sich alle diese Einwürfe und Misverständnisse; sage ich bestimmt. Denn was verhindert mich, sogleich statt aller Voraussetzungen, was die zu beschreibende Wissenschaft seyn möge, historisch anzugeben, was sie ihren Urhebern, die sie ohne Zweifel kennen werden, wirklich ist!

1) Die Philosophie, oder da diese Benennung zu Streitigkeiten Anlass geben könnte, die Wissenschaftslehre sieht zuvörderst, ebenso wie dir, mein Leser, bisher zugemuthet worden, gänzlich ab von demjenigen, was wir *oben als höhere Potenzen des Bewusstseyns* charakterisirten, und schränkt sich mit der Behauptung, die wir sogleich aufstellen werden, ein, lediglich auf *die ersten und Grundbestimmungen des Bewusstseyns,* durchaus in dem Sinne, wie wir es oben erklärt haben, und du es begriffen hast.

2) In diesen Grundbestimmungen macht sie nun noch eine weitere Unterscheidung zwischen demjenigen, wovon jedes vernünftige Wesen behauptet, dass es für jedes andere vernünftige Wesen gleichfalls ebenso sey, und für alle Vernunft gelten müsse: und zwischen demjenigen, wovon jeder sich bescheidet, dass es nur für unsere Gattung, für uns *Menschen,* oder wohl gar nur für uns, als dieses *besondere Individuum* da sey. Von dem letzteren sieht sie gleichfalls ab, und so bleibt für ihre Untersuchung nur der Umfang des ersteren übrig.

Sollte auch ein Leser über den Grund und die Grenzen dieser letzteren Unterscheidung zweifelhaft bleiben, oder diese ganze Unterscheidung sich nicht so klar machen können, wie ihm unserer Voraussetzung nach die erste oben angegebene geworden ist; so ist dies für alle die Folgerungen, die wir in dieser Schrift zu ziehen gedenken, ohne Bedeutung, und für die Bildung eines solchen Begriffes von der Wissenschaftslehre, wie wir ihn hier beabsichtigen, ohne Nachtheil. In dem wirklichen Systeme, in welches die Leser einzuführen hier nicht unsere Absicht ist, scheidet das Letztere, das bloss durch Gattung und Individualität Bestimmte, sich schon von selbst aus.

Dass wir dies im Vorbeigehen für die mit der philosophischen Terminologie bekannten Leser hinzusetzen: das erstere für alle Vernunft Gültige in den Grundbestimmungen des Bewusstseyns, mit welchem allein die Philosophie es zu thun hat, ist das Kantische *a priori*, oder Ursprüngliche: das letztere nur durch Gattung und Individualität Bestimmte das *a posteriori* desselben Schriftstellers. Die Wissenschaftslehre bedarf es nicht, diese Unterscheidung ihrem Systeme vorauszusetzen, indem sie im Systeme selbst gemacht, und begründet wird, und bei ihr haben jene Ausdrücke: *a priori* und *a posteriori*, eine ganz andere Bedeutung.

3) Die Wissenschaftslehre setzt, um nur erst einen Eingang in sich selbst und eine bestimmte Aufgabe zu gewinnen, voraus, dass in dem Mannigfaltigen jener Grundbestimmungen, dem angegebenen Umfange nach, ein systematischer Zusammenhang seyn möge, zufolge dessen, wenn Eins ist, alles Uebrige seyn, und gerade so seyn muss, wie es ist; dass sonach, welches in der Voraussetzung liegt, jene Grundbestimmungen, dem angegebenen Umfange nach, ein vollendetes und in sich geschlossenes System ausmachen.

Dieses, sage ich, setzt sie *sich selbst* voraus. Theils, sie ist es noch nicht selbst, sie wird dadurch nur möglich; theils es wird auch nur vorausgesetzt, noch nicht erwiesen. Jene Grundbestimmungen sind etwa dem Wissenschaftslehrer, woher, thut hier nichts zur Sache, bekannt. Er geräth, wie, thut hier gleichfalls nichts zur Sache, auf den Gedanken, dass zwi-

schen ihnen wohl ein systematischer Zusammenhang seyn möge. Er behauptet jetzt noch nicht diesen Zusammenhang, noch macht er Ansprüche, ihn unmittelbar zu beweisen, und noch viel weniger, irgend etwas Anderes aus der Voraussetzung desselben zu beweisen. Sein Gedanke mag eine Muthmaassung seyn, ein ungefährer Einfall, der nichts mehr bedeuten soll, als jeder andere ungefähre Einfall.

4) Zufolge dieser Voraussetzung geht nun der Wissenschaftslehrer an den Versuch, aus irgend Einer ihm bekannten Grundbestimmung des Bewusstseyns — es gehört nicht hierher zu sagen, aus welcher — alle übrigen, als mit der ersten nothwendig verknüpft, und durch sie bestimmt, abzuleiten. Mislingt der Versuch — nun so ist noch nicht bewiesen, dass er nicht ein andermal gelingen werde, sonach nicht bewiesen, dass jene Voraussetzung eines systematischen Zusammenhanges falsch sey. Sie behält nach wie vor ihre Gültigkeit als Problem. Gelingt dieser Versuch; lassen sich wirklich — ausser dem bekannten — alle Grundbestimmungen des Bewusstseyns ableiten, vollständig ableiten und erschöpfen: nun so ist die Voraussetzung durch die That erwiesen. Aber sogar diese nunmehr zu einem ausgemachten Satze erhobene Voraussetzung ist uns in Beschreibung der Wissenschaftslehre selbst fremd. Das Geschäft jener Ableitung allein ist die Wissenschaftslehre selbst; wo diese Ableitung anhebt, hebt sie an, wo diese vollendet ist, ist sie vollendet.

Dies also, mein Leser, lass unter uns ausgemacht und festgesetzt seyn, und merke es dir auf immer: die Wissenschaftslehre ist die systematische Ableitung eines Wirklichen, der ersten Potenz im Bewusstseyn; und sie verhält sich zu diesem wirklichen Bewusstseyn, wie die oben beschriebene Demonstration einer Uhr zur wirklichen Uhr. Sie will, als blosse Wissenschaftslehre, schlechthin in keiner möglichen Rücksicht, etwa noch nebenher u. dergl., mehr seyn, als dies, und sie will gar nicht seyn, wenn sie dies nicht seyn kann. Jeder, der sie für etwas Anderes, oder für mehr ausgiebt, kennt sie durchaus nicht.

Zuvörderst ihr Object sind die Grundbestimmungen eines

Bewusstseyns, als solche, als eines Bewusstseyns Bestimmungen; keineswegs etwa als wirklich ausserhalb des Bewusstseyns vorhandene Dinge. Dass beides in ihr, und für sie wohl einerlei seyn möge, dass aber, und warum die Wissenschaft nur die erstere Ansicht fassen könne, werden wir tiefer unten ersehen. Hier ist es hinreichend, nur anzugeben, dass es sich so verhalte.

Diese Grundbestimmungen des Bewusstseyns führt nun, so wie die Wissenschaftslehre sie zum Objecte hat, ebensowohl die Wahrnehmung bei sich; oder vielmehr jene Grundbestimmungen des Bewusstseyns sind selbst die Wahrnehmung; nur haben beide Dasselbe auf eine andere Weise zum Objecte. Wie sich oben verhielt das Bewusstseyn von der wirklichen Anwesenheit deines Freundes zu dem Repräsentiren dieser Anwesenheit, wie sich verhält die wirkliche Uhr zu der Demonstration der Uhr: ebenso verhält sich das wirkliche Bewusstseyn zur Wissenschaftslehre. Nicht in jene Grundbestimmungen des Bewusstseyns selbst, sondern in das Abbilden und Verzeichnen dieser Bestimmungen wird im Philosophiren das Selbst eingesenkt.

Die Wissenschaftslehre leitet sonach, ohne alle Rücksicht auf die Wahrnehmung, *a priori* ab, was ihr zufolge eben in der Wahrnehmung, also *a posteriori*, vorkommen soll. Ihr bedeuten sonach diese Ausdrücke nicht verschiedene Objecte, sondern nur eine verschiedene Ansicht eines und ebendesselben Objects; etwa so wie dieselbe Uhr in der Demonstration von ihr *a priori*, in der wirklichen Wahrnehmung *a posteriori*, angewendet wird.

Diese Bestimmung hat die Wissenschaftslehre sich selbst gegeben, seitdem sie da ist, und hat dieselbe schon durch ihren Namen deutlich an der Stirn getragen. Es ist kaum zu begreifen, warum man ihr nicht glauben wollte, was sie sey.

Auf diese Bestimmung sich beschränkend, kann sie jede andere Philosophie seyn lassen, was sie irgend will; Liebhaberei an der Weisheit, Weisheit, Weltweisheit, Lebensweisheit, und was es noch sonst für Weisheiten geben mag. Nur macht

sie die ohne Zweifel billige Forderung, selbst nicht für der anderen Gleiche gehalten, von ihnen aus beurtheilt und widerlegt zu werden; so wie die Bearbeiter derselben sich nur das ausbitten, zur Mitarbeit an den anderen Philosophien, und zur Kunde von ihnen, nicht genöthigt zu werden. Auf den Streit, was diesem oder jenem die Philosophie scheinen möge, und ihm scheinen möge, dass von jeher für Philosophie gehalten worden, lässt sie sich nicht ein. Sie beruft sich auf ihr Recht, sich selbst ihre Aufgabe zu geben; und wenn etwas Anderes Philosophie seyn soll, ausser der Lösung dieser Aufgabe, so begehrt sie nicht Philosophie zu seyn.

Ich hoffe, mein Leser, dass diese Beschreibung der Wissenschaftslehre, als blosse historische Beschreibung, durchaus deutlich und verständlich ist, und eine Zweideutigkeit gar nicht zulässt. Ich habe dich bloss darum zu ersuchen, dass du dir sie nur merkest, und sie nicht bei der ersten Gelegenheit wieder vergessen habest; und dass du mir nur glauben mögest, es sey mir mit jener Beschreibung ganzer Ernst, und es solle dabei unverrückt bleiben, und Alles, was ihr widerspreche, werde von mir verworfen.

Dritte Lehrstunde.

D. L. Deine Meinung von der Wissenschaftslehre glaube ich nun wohl gefasst zu haben, und historisch recht gut zu wissen, was du meinst. Auch kann ich, so lange ich bei der blossen Aehnlichkeit derselben mit der Demonstration eines mechanischen Kunstwerks stehen bleibe, die Möglichkeit derselben mir so ungefähr und im Allgemeinen denken. Aber so wie ich auf die nothwendige Verschiedenheit beider, und auf die charakteristischen Unterschiede ihrer beiderseitigen Ob-

jecte sehe, erscheint mir eine Wissenschaft, wie du sie beschreibst, als völlig unmöglich.

Der Begriff von der systematischen Verknüpfung des Mannigfaltigen im Kunstwerke zur Hervorbringung des beabsichtigten Resultats ist im Geiste des Künstlers vorhanden gewesen, ehe das Kunstwerk war: und dieses ist in der Wirklichkeit erst durch diesen Begriff, und nach ihm, zu Stande gebracht. Wir Anderen thun nichts mehr, als jenen Begriff des Künstlers nachbilden, dem Künstler das Kunstwerk *nacherfinden.* Und so hat es hier einen sehr bedeutenden Sinn, wenn gesagt wird, dass in dem Mannigfaltigen ein systematischer Zusammenhang sey. Dieser systematische Zusammenhang ist *im Begriffe des Künstlers,* und aller derjenigen, die sich als Künstler denken.

Soll eure Behauptung, dass im Mannigfaltigen des Bewusstseyns ein systematischer Zusammenhang sey, gleicher Weise bedeuten: dieses Bewusstseyn sey nach dem Begriffe eines solchen Zusammenhanges durch irgend einen Künstler zu Stande gebracht; und der Wissenschaftslehrer erfinde ihm diesen Begriff nach? Wo ist dieser Künstler, wie, und woraus hat er das Bewusstseyn zu Stande gebracht?

D. A. Wie, wenn es dies nicht hiesse, und die Aehnlichkeit mit den Verglichenen so weit nicht ausgedehnt werden sollte? Wie, wenn der als zweideutig erscheinende Satz nur so viel sagen sollte: man *kann* das Mannigfaltige des Bewusstseyns *unter Anderem auch* ansehen, als in einem systematischen Zusammenhange stehend; oder: es giebt zwei Weisen, die Bestimmungen eines Bewusstseyns anzusehen und aufzufassen, theils eine unmittelbare, indem man diesen Bestimmungen sich eben hingiebt, und so sie findet, wie sie sich geben; theils eine mittelbare, indem man systematisch ableitet, wie sie, zufolge dieses systematischen Zusammenhanges, sich geben müssen: — dass also diese Ansicht erst, nachdem das wirkliche Bewusstseyn da wäre, jedoch ohne Rücksicht auf seinen Inhalt, nicht aber vor dem Vorhandenseyn dieses Bewusstseyns vorher, gefasst werden könnte, und dass sie nirgends da wäre, als in demjenigen, der sie mit willkürlicher Freiheit fasste. Der

Wissenschaftslehrer sonach, und er allein, wäre der Künstler des Bewusstseyns, wenn es doch hier einen Künstler geben sollte; eigentlich der *Nacherfinder* des Bewusstseyns; jedoch ohne dass ein ursprünglicher erster Werkmeister, und ein Begriff desselben, wonach er sein Werk zu Stande gebracht hätte, vorausgesetzt und im Ernste angenommen würde.

D. L. Auf folgende Weise also soll ich es mir denken, wenn ich dich recht verstanden habe: Ein Bewusstseyn, als Grundbestimmung meines Lebens ist, so gewiss nur ich selbst bin, und damit gut. Dieses Bewusstseyn erscheint als ein unzusammenhängendes Mannigfaltiges, und damit gut. Was für ein Bewusstseyn es sey, weiss ich eben dadurch, dass ich es habe, und nach etwas Weiterem habe ich auf diesem Standpuncte nicht zu fragen.

Nun ist es aber ausserdem auch noch möglich, dass man dieses Mannigfaltige systematisch ableite, als gerade so seyn müssend, wie es ist, wenn einmal Bewusstseyn seyn sollte. Diese Ansicht, diese Ableitung, dieser systematische Zusammenhang, der in der Ableitung sich ergiebt, sind nur für den, der diese Ansicht fasst, und absolut für keinen Anderen; und nach etwas Weiterem wird auf diesem zweiten Standpuncte auch nicht gefragt.

D. A. So verstehe ich es.

D. L. Es sey: ohnerachtet ich auch hier wieder vielmehr nur deine Meinung historisch auffasse, als dass ich sie eben begriffe, und dass mir nicht noch sehr viele Fragen übrig blieben.

Aber weiter — der Künstler, der den Begriff eines mechanischen Kunstwerks entwirft, führt in diesem Begriffe das Mannigfaltige auf die Einheit Eines Resultates zurück. Das Kunstwerk soll den oder den bestimmten Zweck erfüllen, und das Mannigfaltige und die Zusammenwirkung dieses Mannigfaltigen enthält, nach dem Begriffe des Künstlers, die Bedingungen, unter denen allein das Werk diesen Zweck erfüllen kann; und diese Einheit ist vor dem Kunstwerke, und selbst vor dem Begriffe des Mannigfaltigen vorher. Dieser letztere entsteht erst durch den der Einheit, um ihrer willen, und wird durch

sie bestimmt. Es bedarf gerade eines solchen Mannigfaltigen, weil dieser Zweck erreicht werden soll.

Ein solcher Begriff der Einheit scheint mir von dem eines systematischen Zusammenhanges durchaus unzertrennlich. Dein Wissenschaftslehrer müsste sonach doch wohl den Begriff einer solchen Einheit, eines solchen Zweckes und Resultates alles Bewusstseyns haben, worauf er das Mannigfaltige, als Bedingung desselben, zurückführte.

D. A. Ohne Zweifel.

D. L. Und zwar kann er diese Einheit nicht erst im Systeme finden, sondern er muss sie, ehe er seine systematische Ableitung anhebt, schon haben; ebenso wie der Künstler wissen muss, welcher Zweck durch sein Werk erreicht werden soll, ehe er die Mittel für diesen Zweck aufsuchen kann.

D. A. Ohne Zweifel muss der Wissenschaftslehrer diesen Begriff der Einheit vor dem Systeme vorher haben.

D. L. Der Künstler denkt sich mit Freiheit diesen Zweck; er erschafft ihn durch sein Denken, da die Existenz des Kunstwerks sowohl, als seine Beschaffenheit, lediglich vom Künstler abhängt. Da der Wissenschaftslehrer keinesweges das Bewusstseyn erst hervorzubringen hat, sondern dasselbe unabhängig von ihm da ist, und so da ist, wie es ist, deinem eigenen Ausspruche nach, so kann er diese Einheit nicht *frei erdenken;* denn das wirklich und ohne Zuthun des Philosophen vorhandene Mannigfaltige muss sich ja darauf, gleichfalls ohne Zuthun des Philosophen, beziehen. Ebensowenig kann er sie, wie schon gesagt, in seiner systematischen Ableitung finden; denn für die Möglichkeit dieser wird jene vorausgesetzt. Endlich kann er sie ebensowenig durch Wahrnehmungen in dem wirklichen Bewusstseyn finden, denn in diesem kommt der Voraussetzung nach nur das Mannigfaltige vor, keinesweges aber die Einheit. Wie sonach, und auf welche Weise soll er zu dieser Einheit kommen?

D. A. Für dich ist es genug, anzunehmen, dass dies bloss durch einen glücklichen Einfall geschehe. Er erräth diese Einheit. Dies giebt nun freilich nur eine Vermuthung; und er muss auf gutes Glück anfangen, sein System aufzubauen. Fin-

det sich nun in dieser Untersuchung, dass wirklich alles Mannigfaltige des Bewusstseyns auf jenes Vermuthete, als auf seine Einheit sich zurückführen lässt, so ist dadurch, aber erst dadurch, erwiesen, dass seine Voraussetzung richtig war. Sie ist durch die That, durch die Aufführung des Systems erwiesen.

D. L. Es sey auch dieses. — Aber nochmals weiter. — Der Künstler kennt vor seinem Begriffe des Kunstwerks vorher die nothwendigen und unwandelbaren Gesetze des Mechanismus, auf die er in der Verbindung des Mannigfaltigen zur Hervorbringung des beabzweckten Resultates rechnet; er kennt Materialien und ihre Eigenschaften, aus denen er das Mannigfaltige bilden will, und auf deren Unveränderlichkeit er in seinem Begriffe gleichfalls rechnet. Ebenso müsste der Philosoph vor seiner Ableitung vorher unveränderliche Gesetze kennen, nach welchen das Mannigfaltige des Bewusstseyns das vorausgesetzte Haupt-Resultat desselben hervorbrächte, und, wenn mich nicht Alles täuscht, ein Materiale, das nach diesen Gesetzen schon bestimmt wäre; *wäre,* sage ich, ohne Zuthun des Philosophen.

Dass ich jetzt nur bei dem Ersten stehen bleibe — woher erhält der Philosoph die Kenntniss dieser Gesetze? Erräth er sie etwa auch nur durch einen glücklichen Einfall; bis dadurch, dass nach ihnen aus dem Mannigfaltigen des Bewusstseyns das vorausgesetzte Haupt-Resultat sich ableiten lässt, erhellet, dass sie die richtigen sind; so wie hinwiederum daraus, dass gerade dieses Resultat nach diesen Gesetzen herauskommt, sich ergiebt, dass das vorausgesetzte Resultat das richtige war?

D. A. Du spottest der Wissenschaftslehre: und mit mehr Scharfsinn, als gebräuchlich ist. — Nein, die Wissenschaftslehre verfährt nicht so, wie du annimmst: dies wäre ein greiflicher Cirkel.

Bleibe immer bei dem gewählten Gleichnisse stehen. Der Wissenschaftslehrer sey der Künstler, der das Kunstwerk des Bewusstseyns aufbaut; das jedoch schon da ist, wie er selbst behauptet — es also nur *nach*erfindet; jedoch rein erfindet,

indem er nach dem schon vorhandenen Kunstwerke während seiner Arbeit nicht hinsieht.

Aber der grosse Unterschied ist der, dass der Verfertiger eines mechanischen Werkes es mit einer todten Materie zu thun hat, die er in Bewegung setzt, der Philosoph mit einer lebendigen, die sich selbst bewegt. Nicht sowohl — er erzeugt das Bewusstseyn, als er lässt unter seinen Augen es sich selbst erzeugen. Steht nun das Bewusstseyn unter Gesetzen, so wird es ohne Zweifel in dieser seiner Selbsterzeugung sich darnach richten; er wird zusehen, und bei dieser Gelegenheit jene Gesetze zugleich mit entdecken, ohnerachtet es ihm nicht einmal um diese, sondern lediglich um ihr Resultat, das gesammte Bewusstseyn, zu thun ist.

D. L. Ein Bewusstseyn, das sich selbst erzeugt, und doch nicht das wirkliche, uns Allen verliehene, bekannte Bewusstseyn ist?

D. A. Keinesweges; denn dieses erzeugt sich nicht systematisch, sondern sein Mannigfaltiges ist durch das blosse Ungefähr verbunden. Das unter den Augen des Philosophen sich erzeugende ist lediglich eine Abbildung des wirklichen Bewusstseyns.

D. L. Eine Abbildung, die sich selbst erzeugt? — Ich höre gänzlich auf, dich zu verstehen; und ich werde es nicht eher, bis du mir einen kurzen Abriss eures Verfahrens giebst.

D. A. Nun wohl. Die Voraussetzung, von welcher wir ausgehen, ist die, dass das letzte und höchste Resultat des Bewusstseyns, d. i. dasjenige, zu welchem alles Mannigfaltige desselben sich verhalte, wie Bedingung zum Bedingten, oder wie die Räder, Federn und Ketten in der Uhr zum Zeiger der Stunde, nichts Anderes sey, als das *klare und vollständige Selbstbewusstseyn;* so wie du, ich, und wir Alle uns unserer bewusst sind.

Ich sage: so wie du, ich, und wir Alle; und schneide eben dadurch, einer obigen Bemerkung zufolge, alles Individuelle rein ab, welches der Voraussetzung nach nunmehr in unser System gar nicht fallen kann. Was du nur dir zuschreibst,

nicht aber mir, und ebenso ich von meiner Seite, bleibt ausgeschlossen: ausser, dass überhaupt du dir Etwas zuschreibst, was keinem Anderen zukommen soll; ebenso ich, und wir Alle. —

Dieses nun, dass das vollständige Selbstbewusstseyn höchstes und letztes Resultat alles Bewusstseyns sey, ist, wie gesagt, blosse Voraussetzung, die ihre Bestätigung vom System erwartet.

Von diesem Selbstbewusstseyn nun in seiner Grundbestimmung geht die Ableitung aus.

D. L. In seiner Grundbestimmung? Was heisst das?

D. A. In Rücksicht desjenigen, was in ihm durchaus nicht bedingt ist durch irgend ein anderes Bewusstseyn; was sonach in der Ableitung sich nicht finden konnte, sondern wovon diese vielmehr ausgehen muss. Das Mannigfaltige des Bewusstseyns enthalte die Bedingungen des vollständigen Selbstbewusstseyns, wird vorausgesetzt. Nun aber dürfte es doch in diesem Selbstbewusstseyn Etwas geben, welches durch kein Anderes bedingt wäre. Dieses ist aufzustellen, und von ihm hebt die Ableitung an.

D. L. Und wie findest du dies?

D. A. Auch nur durch einen glücklichen Einfall; der aber, einmal gefunden, keines weiteren Beweises bedarf oder fähig ist, sondern unmittelbar durch sich selbst einleuchtet.

D. L. Was ist es in dem Aufgestellten, das da unmittelbar einleuchtet — wenn ich dir die Rechenschaft über dieses Einleuchten selbst, diese unmittelbare Evidenz, auch vorläufig noch erlassen wollte? —

D. A. Dass das Aufgestellte das absolut Unbedingte und Charakteristische des Selbstbewusstseyns sey.

D. L. Ich werde dich nicht eher verstehen, bis du mir dieses unmittelbar Evidente, wovon ihr ausgeht, dieses absolut Unbedingte und Charakteristische des Selbstbewusstseyns angiebst.

D. A. Die *Ichheit* ist es, die Subject-Objectivität, und sonst durchaus nichts; das Setzen des Subjectiven und seines

Objectiven, des Bewusstseyns und seines Bewussten, als Eins; und schlechthin nichts weiter, ausser dieser Identität.

D. L. Ich weiss von vielfältigem Hören, dass man gleich über diesen ersten Punct, den ihr doch für durchaus klar und allgemeinverständlich halten müsst, da ihr von ihm alles euer Verständigen anhebt, euch sehr unverständlich gefunden hat, und lächerlich obendrein. Willst du mir nicht, zur Nachfrage für Andere, Hülfsmittel an die Hand geben, es ihnen ein wenig verständlicher zu machen; übrigens, ohne dich dadurch von deinem Wege abbringen zu lassen; falls nicht etwa auch dieser Punct schon nur in die wirkliche Wissenschaftslehre, und keinesweges in eine vorläufige Berichtserstattung von derselben gehört.

D. A. Er gehört allerdings in diese Berichtserstattung; denn er ist der schon oben erwähnte gemeinsame Punct der Wissenschaftslehre und des wirklichen Bewusstseyns, von welchem aus die erstere sich über das letztere erhebt. Wer einen vollkommen klaren Begriff von dieser Wissenschaft erhalten soll, muss den Punct, von welchem sie ausgeht, kennen; und ein solcher Begriff soll ja durch unsere Berichtserstattung erzeugt werden.

Dass übrigens verlauten wolle, man habe uns über diesen Punct nicht verstanden, gehört unter die absoluten Unbegreiflichkeiten; denn jedes Kind, das nur aufgehört hat von sich in der dritten Person zu reden, und sich selbst Ich nennt, hat schon vollzogen, worauf es ankommt, und kann uns verstehen.

Ich muss eben wiederholen, was ich schon mehrmals gesagt habe: — Denke dir irgend Etwas, z. B. dieses Buch da, das du in der Hand hältst. Du kannst dir nun ohne Zweifel des Buchs, als des Gedachten, und deiner selbst, als des das Buch Denkenden bewusst werden. Erscheinst du dir nun als einerlei mit dem Buche, oder als zweierlei?

D. L. Offenbar als zweierlei. Ich werde mich selbst nie mit dem Buche verwechseln.

D. A. Und, damit du mit dem Gedachten dich selbst, das Denkende, nicht verwechselst, ist dazu erforderlich, dass es gerade ein Buch sey, und dieses Buch?

D. L. Keinesweges; ich unterscheide mich selbst von *jedem* Gegenstande.

D. A. Du kannst sonach in dem Denken dieses Buches von allem demjenigen wegsehen, wodurch du es als ein Buch, und als dieses Buch denkst, und lediglich darauf reflectiren, dass du in diesem Denken dich, das Denkende, von dem Gedachten unterscheidest?

D. L. Ohne Zweifel; und ich habe wirklich und in der That, als ich deine obige Frage, ob ich mich selbst vom Buche unterscheide, beantwortete, auf nichts weiter reflectirt, als auf das letztere.

D. A. Du unterscheidest sonach jeden Gegenstand von dir, dem Denkenden, und es giebt für dich keinen Gegenstand, ausser durch, und vermittelst dieser Untersuchung?

D. L. So ist es.

D. A. Jetzt denke dich. Du kannst ohne Zweifel auch hier eines Denkenden und eines Gedachten dir bewusst werden. Fällt nun auch hier das Denkende und das Gedachte dir auseinander, soll auch hier beides zweierlei seyn?

D. L. Nein; eben indem ich *mich selbst* denke, bin ich ja das Denkende, denn sonst dächte *ich* nicht, und zugleich das gedacht Werdende, denn sonst dächte ich nicht *mich,* sondern etwa einen Gegenstand, wie das Buch.

D. A. Nun hast du wohl freilich zunächst *dich,* d. i. dieses bestimmte Individuum, diesen Cajus oder Sempronius, oder wie du sonst heissen magst, gedacht. Ohne Zweifel aber kannst du von diesen besonderen Bestimmungen deiner Persönlichkeit absehen, so wie du oben von den besonderen Bestimmungen dieses Buches absehen konntest; und lediglich auf das *Zusammenfallen* des Denkenden und Gedachten reflectiren, so wie du oben auf das *Auseinanderfallen* beider reflectirtest; und du hast es denn auch in diesem Augenblicke, da du mir von dem Dichdenken erklärtest, dass in demselben Denkendes und Gedachtes dir zusammenfalle, wirklich gethan.

Und so findest du denn in diesem Zusammenfallen das Ich, im Gegensatze des Objects, in dessen Denken Denkendes und Gedachtes dir auseinanderfällt; sonach den wesentlichen Charakter des Ich; jenes berüchtigte *reine* Ich, an welchem sich die derzeitigen Philosophen seit Jahren die Köpfe zerbrochen, es noch immer für eine psychologische, — schreibe psychologische Täuschung erklären, und es unendlich spasshaft gefunden haben.

D. L. Sie mögen wohl geglaubt haben, dass so ein reines Ich, ein zusammenfallendes und in sich zurückgehendes Ding, ungefähr wie ein Einlegemesser, ursprünglich im Gemüthe, so wie das Waffel-Eisen der Formen bei den Kantianern, vorgefunden werden sollte; haben eifrig nach diesem Einlegemesser gesucht, und keins gefunden, und schliessen nun, dass diejenigen, die es gesehen haben wollen, sich getäuscht haben.

D. A. Es kann wohl seyn. — Wie fandest du denn dieses Zusammenfallen?

D. L. Indem ich mich selbst dachte.

D. A. Denken wohl andere Leute sich selbst auch?

D. L. Falls sie nicht reden, ohne zu denken, ohne Zweifel; denn sie reden Alle von sich selbst.

D. A. Verfahren sie wohl bei diesem Denken ihrer selbst ebenso, wie du dabei verfährst?

D. L. Ich glaube, ja.

D. A. Können sie wohl auch dieses ihr Verfahren beobachten, wie du soeben das deinige beobachtet hast?

D. L. Ich zweifle nicht daran.

D. A. Und wenn sie dieses denn im Sichselbstdenken thun, so werden sie jenes Zusammenfallen gleichfalls finden; wenn sie es aber nicht thun, so werden sie es nicht finden: dies ist unsere Meinung. Es ist hier nicht von dem Funde eines schon Fertigen, sondern von dem Funde eines durch ein freies Denken erst zu Erzeugenden die Rede. Die Wissenschaftslehre ist nicht Psychologie, welche letztere selbst nichts ist.

Jetzt aber wünschte ich von dir eine entscheidende Antwort, ob du im Ernste annimmst, dass ich, und andere vernünftige Wesen beim Denken ihrer selbst ebenso verfahren

wie du, d. h. das Denkende und das Gedachte in diesem Denken für Eins halten?

D. L. Ich nehme dies nicht bloss an, sondern ich behaupte es, als durchaus gewiss, und halte eine Ausnahme davon für schlechthin unmöglich. Der Gedanke *Ich* kömmt nicht zu Stande, ausser durch dieses Verfahren; und dieses Verfahren ist selbst der Gedanke Ich. Jeder sonach, der nur sich denkt, verfährt ebenso.

D. A. Ich bitte dich, mein Leser, denkst du denn in meine, und in aller vernünftigen Wesen Seele hinein; oder wenn du selbst das könntest, hast du denn alle vernünftigen Wesen übersehen und durchgelaufen, um in ihrer aller Seelen etwas zu behaupten?

D. L. Keineswegs; und dennoch kann ich nicht zurücknehmen, was ich behauptete. Ja, indem ich meiner selbst recht inne werde, finde ich, dass ich noch mehr behaupte, als das Gesagte — noch überdies behaupte, dass jeder von sich selbst heraus in Absicht aller Anderen dasselbe behaupten muss.

D. A. Und wie magst du zu diesen Behauptungen kommen?

D. L. Wenn ich meiner selbst recht inne werde, finde ich, dass sich an mein Verfahren unmittelbar die unwiderstehliche und unabtreibliche Ueberzeugung anknüpft, dass weder ich, noch irgend ein vernünftiges Wesen jemals anders werde verfahren können.

D. A. Du schreibst sonach durch dieses Verfahren dir und allen vernünftigen Wesen ein Gesetz vor; und hast hieran zugleich ein Beispiel von der oben erwähnten unmittelbaren Evidenz.

Jetzt aber zurück zu unserem Vorhaben!

Diese Grund- und charakteristische Bestimmung des Selbstbewusstseyns findet der Philosoph noch ausserhalb seiner Wissenschaft, und unabhängig von ihr. Sie kann in der Wissenschaft nicht bewiesen werden, und ist überhaupt, als Satz,

keines Beweises fähig. Sie ist unmittelbar klar. Auch als Grundsatz der Wissenschaftslehre kann sie nicht bewiesen werden, ausser durch die That selbst, d. h. dadurch, dass von ihr aus die verlangte Ableitung wirklich möglich ist.

In dieser Ableitung wird nun folgendermaassen verfahren: Beim Denken meiner selbst, sagt sich der Wissenschaftslehrer, verfahre ich also, wie wir eben gesehen. Knüpft sich nun etwa an dieses Verfahren ein anderes an, so dass wir einen neuen Grundzug des Bewusstseyns erhielten; und an diesen letzteren vielleicht wieder ein anderes u. s. f., bis wir bei dem durchaus bestimmten Selbstbewusstseyn ankommen: und so eine systematische Ableitung des Ganzen erhalten? —

D. L. Ich verstehe dich abermals nicht. — Ob sich etwas Anderes, ohne Zweifel eine Bestimmung des Bewusstseyns, anknüpfe, fragst du. Wie soll es sich denn anknüpfen, woran und worin? Wenigstens bin ich mir in dem eben vollzogenen Denken keines Anderen bewusst worden, als der Identität des Denkenden und Gedachten.

D. A. Und hast doch, meiner Aufforderung und deiner eigenen Bemerkung gemäss, abgesehen von manchem Anderen, das du im Denken deiner selbst zugleich mit dachtest? Dies jedoch solltest du; und dieses Abgesonderte in der Verwirrung, in welcher es liegt, wieder aufzunehmen, würde die Wissenschaft zu nichts führen.

Aber selbst in derjenigen Abstraction, in welcher du dein Denken auffassen solltest, knüpft sich Etwas daran, und du wirst es finden, wenn du nur recht hinsiehst. Erscheint dir z. B. dieses Denken deiner selbst nicht als ein Uebergehen aus einem anderen Zustande in diesen bestimmten?

D. L. So ist es allerdings.

D. A. Glaubst du wohl auch hier, dass es jedem Anderen so erscheinen, und dass, wenn er nur recht hinsehen, er es ebenso finden werde?

D. L. Allerdings glaube ich das, wenn ich meiner recht inne werde, und muthe es ihnen an. Es ist hier dieselbe unmittelbare Evidenz, wie oben.

D. A. Auf dieselbe Weise fügt sich nun an diese Erschei-

nung, wenn man nur sie gehörig in das Auge fasst, eine andere, und an diese, unter derselben Bedingung eine dritte; und so geht die Wissenschaftslehre Schritt vor Schritt fort, bis sie alles Mannigfaltige des Bewusstseyns erschöpft hat, und in das vollkommen abgeleitete bestimmte Selbstbewusstseyn sich endigt.

Und so ist es in einer gewissen Rücksicht der Wissenschaftslehrer selbst, der sein System des Bewusstseyns erzeugt; das doch in einer anderen Rücksicht wiederum sich selbst erzeugt. Der erstere nemlich giebt die Veranlassung und Bedingung des Selbsterzeugens her. Indem er aber denkt und construirt, was er beabsichtigte, entsteht ihm etwas Anderes, das er keinesweges beabsichtigte, schlechthin nothwendig, und begleitet von der evidenten Ueberzeugung, dass es allen vernünftigen Wesen ebenso entstehen müsse.

Nur den Ursprung und das erste Glied seiner Kette erzeugt der Wissenschaftslehrer mit absoluter Freiheit. Von diesem Ursprunge aus wird er geleitet; nicht aber getrieben. Jedes neue Glied, das ihm in der Construction des vorhergegangenen entsteht, hat er mit Freiheit wiederum besonders zu construiren, und es wird sodann an dasselbe abermals ein neues sich anschliessen, mit dem er verfahren wird, wie mit dem vorhergehenden; und auf diese Weise kommt ihm sein System allmählig zu Stande. Hier sonach, in diesem Anknüpfen eines Mannigfaltigen an das andere, äussern sich die Gesetze des Bewusstseyns, über welche du Frage erhobest. Um das *Auffassen* derselben ist es ihm zuletzt nicht einmal zu thun, sondern lediglich um ihr Resultat.

D. L. Ich erinnere mich gehört zu haben, dass man euch vorrückt: euer System wäre wohl richtig und consequent, wenn man euch euren Grundsatz zugäbe. Was hat es wohl mit diesem Vorwurfe für eine Bewandtniss?

D. A. Wenn nicht etwa der Ort und die Bedeutung des ganzen Systems sowohl, als des Grundsatzes, durchaus verkannt, und in einem Sinne genommen werden, in welchem sie

unrichtig sind, und daher nimmermehr bewiesen werden können; kurz, wenn sie nicht etwa für psychologisch genommen werden: so kann die Forderung, ihnen den Grundsatz zu erweisen, nur folgende Bedeutungen haben:

Entweder fordern sie einen Erweis unseres Rechtes, so zu philosophiren, wie wir thun, und keinesweges so, wie sie thun. Mit dieser Forderung wären sie nun ohne Weiteres abzuweisen, aus dem sehr natürlichen Grunde, weil jeder Mensch unstreitig das Recht hat, eine Wissenschaft zu treiben, welche er will. Lassen sie nur unsere Wissenschaftslehre für eine besondere, ihnen noch unbekannte Wissenschaft gelten; wogegen wir auch ihre Philosophien für Alles gelten lassen wollen, wofür sie dieselben ausgeben. Nur sodann, wenn wir sagten: ihre Philosophien seyen gar nichts — wie wir dies denn allerdings denken, und am gehörigen Orte es auch sagen — könnten sie uns zum Beweise anhalten. Dieser Beweis aber wird vollständig und entscheidend nur durch unsere ganze Wissenschaftslehre geführt; und sie müssen sich sonach doch immer vorläufig, und ehe ihnen ein Beweis der Rechtmässigkeit dieses Verfahrens geliefert werden kann, auf das Studium dieser Wissenschaft einlassen. — Oder, sie verlangen, der Satz solle als Grundsatz des Systems vor dem Systeme vorher bewiesen werden; welche Forderung ungereimt ist. Oder sie wollen die Wahrheit des Inhalts jenes Satzes durch eine Zergliederung der in ihm liegenden Begriffe demonstrirt haben. Dies würde beweisen, dass sie durchaus keinen Begriff oder Sinn für Wissenschaftlichkeit hätten, die nie auf Begriffen, sondern immer nur auf Anschauung der unmittelbaren Evidenz beruht. Man müsste sie dann stehen lassen, ohne mit ihnen die Zeit weiter zu verderben.

D. L. Aber ich befürchte sehr, dass gerade das Letztere der Punct ist, an welchen sie sich stossen. Wenn sich jeder nur auf seine Anschauung berufen, und dieselbe allen Anderen anmuthen darf, ohne ordentlich aus Begriffen seinen Beweis zu führen, so kann er ja alles behaupten, was er nur will: jede Thorheit muss ungezüchtigt bleiben, und aller

Schwärmerei ist Thor und Thür eröffnet: so, fürchte ich, werden sie sagen.

D. A. Daran kann niemand sie hindern; auch mögen diejenigen, die ihres Gleichen sind, ihnen glauben. An sie hat die Wissenschaft allen Anspruch verloren. Dir aber, mein Leser, der du unbefangen bist, und dem, ohnerachtet du auf das Studium der Philosophie selbst dich einlassen, und zu der dieser Wissenschaft eigenthümlichen Anschauung dich erheben nicht willst, dennoch ein Begriff von der Philosophie beigebracht werden soll — dir lässt aus anderen leichteren Beispielen die Natur und die Möglichkeit der Anschauung sich beschreiben.

Du nimmst doch an, dass ein geradliniger Triangel durch zwei Seiten und den eingeschlossenen Winkel, oder durch eine Seite und die zwei anliegenden Winkel vollkommen bestimmt ist, d. h. dass unter Voraussetzung der gegebenen Stücke gerade solche andere Stücke angefügt werden müssen, wie da angefügt werden, wenn es ein Triangel werden soll?

D. L. Ich nehme das an.

D. A. Befürchtest du nicht, dass denn doch ein Fall vorkommen dürfte, in welchem es sich nicht so verhielte?

D. L. Das befürchte ich keinesweges.

D. A. Oder befürchtest du, dass irgend ein vernünftiges Wesen, das nur deine Worte verstünde, dir diese Behauptung abläugnen werde?

D. L. Auch dies befürchte ich nicht.

D. A. Hast du denn deinen Satz an allen möglichen Triangeln versucht; oder hast du alle mögliche vernünftige Wesen über ihre Uebereinstimmung befragt?

D. L. Wie hätte ich dies doch vermocht!

D. A. Wie kommst du denn also zu jener Ueberzeugung, die zuvörderst für dich für alle Fälle schlechthin ohne alle Ausnahme, und sodann für alle andere vernünftige Wesen, gleichfalls ohne Ausnahme, gelten soll?

D. L. Ich will beim ersten Falle, da zwei Seiten und der eingeschlossene Winkel vorausgesetzt werden, stehen bleiben. — Wenn ich meiner recht inne werde, auf folgende Weise:

Ich zeichne in meiner Phantasie irgend einen Winkel, mit begrenzten Seiten, wie ich eben nicht anders kann, schliesse die Oeffnung zwischen den Schenkeln dieses Winkels durch eine gerade Linie; finde, dass schlechthin nur Eine gerade Linie möglich ist, die diese Oeffnung verschliesse; dass diese an beiden Seiten in einer gewissen Neigung gegen die beiden gegebenen Schenkel (gewisse Winkel machend) sich an sie anlege; und sie schlechthin nur in diesen Neigungen sich anlegen könne.

D. A. Nun aber war doch dein willkürlich gezogener Winkel ein bestimmter, von so und so viel Graden. Oder ist es anders; hast du etwa einen Winkel überhaupt beschrieben?

D. L. Wie könnte ich? Ich vermag keinen anderen, als einen bestimmten Winkel zu beschreiben, wenn ich auch etwa sein Maass nicht weiss, noch beabsichtige. Durch die blosse Beschreibung wird er mir zu einem bestimmten.

D. A. Und so waren gleichfalls die vorausgesetzten Seiten bestimmte, von einer gewissen Länge. — Du könntest sonach (denn eine Menge anderer Schwierigkeiten will ich dir schenken) mit Recht sagen: in diesem bestimmten Falle, bei Voraussetzung *dieses* bestimmten Winkels und *dieser* bestimmten Seiten, lasse sich der Triangel nur durch Eine mögliche Seite, die bestimmte, welche dir entsteht, und nur durch ein mögliches Paar Winkel, die bestimmten, welche dir entstehen, schliessen. Denn weiter liegt doch in deiner inneren *Wahrnehmung,* die ja offenbar von bestimmten Voraussetzungen ausgeht, nichts. Du möchtest es nun mit einem anderen Winkel und anderen Seiten versuchen, und könntest von diesen dasselbe aussagen, wenn es sich in der Wahrnehmung etwa eben so fände: und so immer fort. Nie aber könntest du es über die Fälle, an denen du es nicht versucht hast, und am allerwenigsten so keck und kühn über die Unendlichkeit aller Fälle ausdehnen, welche du durch deine Versuche doch unmöglich erschöpfen kannst.

Willst du sonach nicht etwa den Ausdruck verbessern,

und mit deiner Behauptung dich beschränken auf die Fälle, mit denen du den Versuch angestellt hast?

D. L. Wenn ich mich recht beobachte und in mein Inneres schaue, keinesweges. Ich kann es gar nicht unterlassen, meiner Behauptung Allgemeingültigkeit durchaus ohne Ausnahme zuzuschreiben.

D. A. Du magst wohl willkürlich die vielen Fälle, in denen es immer ohne Ausnahme zugetroffen hat, zur Allgemeinheit erheben, und nur der Analogie nach, durch Angewöhnung, Ideenassociation, oder wie man dies noch nennen mag, ähnliche Fälle erwarten.

D. L. Das glaube ich nicht. Ein einiger Versuch reicht mir vollkommen hin und nöthigt mich, so gut als tausend, zum allgemeinen Urtheile.

D. A. Ich glaube es im Ernste ebensowenig; und jener Satz von der willkürlichen Erhebung der vielen eingetroffenen Fälle zur Allgemeinheit scheint mir der Grundsatz der absoluten Unvernunft.

Aber jetzt, mein Leser, erlaube mir die kleine Zudringlichkeit, dich nicht aus der Stelle zu lassen, bis du mir Rechenschaft abgelegt, wie durch dein oben beschriebenes Verfahren in Construction des Triangels die Allgemeinheit deiner Behauptung, die du ja doch nicht aufgeben willst, begründet werden möge.

D. L. Offenbar sehe ich in der Allgemeinheit meiner Behauptung von der Bestimmtheit des Winkels und der Seiten, die ich voraussetzte und durch die dritte Seite schloss, ab; dies ist factisch, und ergiebt sich durch die blosse Analyse meiner Behauptung selbst.

Ich muss sonach auch in der Construction des Triangels selbst, und in meiner Beobachtung derselben, als worauf ja meine Behauptung sich gründet, gleichfalls von jener Bestimmtheit abgesehen haben, nur ohne mir dessen so recht bewusst zu werden; denn ausserdem müsste ja in der Conclusion nothwendig liegen, was in der Prämisse gelegen hätte. Aber wenn von aller Bestimmtheit des Winkels oder der Seiten abgesehen wird, so bleiben gar keine Winkel oder Seiten, als vorliegende

gegebene Gegenstände übrig; es bliebe sonach gar nichts für meine Beobachtung übrig, oder, wenn ihr etwa die Beobachtung eines Vorliegenden und Gegebenen ausschliessend *Wahrnehmung* nennt, wie ich bemerkt zu haben glaube: es bliebe durchaus keine Wahrnehmung übrig. Da nun aber doch eine Beobachtung, und etwas für dieselbe übrigbleiben muss, indem ich ausserdem gar nichts behaupten würde, so kann dies Uebrigbleibende nichts anderes seyn, als mein blosses *Ziehen* von Linien und Winkeln. Dieses sonach müsste es eigentlich seyn, was ich beobachtet hätte. — Mit dieser Voraussetzung stimmt denn auch dasjenige, dessen ich mir über jenes Verfahren wirklich und deutlich bewusst bin, sehr wohl überein. Ich ging, als ich meinen Winkel beschrieb, gar nicht darauf aus einen Winkel von so und so viel Graden, sondern nur überhaupt einen Winkel, noch Seiten von solcher Länge, sondern nur überhaupt Seiten zu beschreiben. Bestimmt wurden sie mir nicht durch meine Absicht, sondern durch die Nothwendigkeit. Als es zum wirklichen Beschreiben kam, fielen sie mir eben bestimmt aus, und Gott mag wissen, warum *gerade so* bestimmt, wie sie ausfielen.

Dieses über alle Wahrnehmung hinausliegende Bewusstseyn meines Linienziehens nun ist es ohne Zweifel, was ihr *Anschauung* nennt.

D. A. So ist es.

D. L. Mit dieser Anschauung meines Construirens eines Triangels müsste nun, um meine allgemeine Behauptung zu begründen, unmittelbar verknüpft seyn die absolute Ueberzeugung, dass ich nie und in keinem Falle anders construiren könne; in der Anschauung sonach ergriffe und umfasste ich mein ganzes Constructionsvermögen mit Einem Male, und auf Einen Blick, durch ein unmittelbares Bewusstseyn, nicht dieses bestimmten Construirens, sondern schlechthin alles meines Construirens überhaupt, und zwar, *als* eines solchen. Dass sonach der Satz: durch die drei Stücke des Triangels sind die anderen drei bestimmt, eigentlich so viel hiesse: durch mein Construiren der drei Stücke ist mein Construiren der übrigen drei Stücke bestimmt: und die Allgemeinheit, die ich setze, keinesweges durch

Auffassung des Mannigfaltigen unter die Einheit, sondern vielmehr durch Herleitung des unendlich Mannigfaltigen aus der in Einem Blicke aufgefassten Einheit desselben, entstanden wäre.

D. A. Nun muthest du ferner diesen Satz in seiner Allgemeinheit gleichfalls allgemein und ohne Ausnahme allen vernünftigen Wesen an?

D. L. So thue ich; und ich kann dieses Anspruches auf Allgemeingültigkeit *für* Alle mich ebensowenig begeben, als des Anspruchs der Allgemeingültigkeit *von* Allen. Um ihn zu begründen müsste ich annehmen, dass ich in jener unmittelbaren Anschauung meines Verfahrens dieses *mein* Verfahren nicht als Verfahren dieser oder jener bestimmten Person, die ich nun eben bin, sondern als Verfahren eines vernünftigen Wesens überhaupt, mit der unmittelbaren Ueberzeugung, dass es schlechthin so sey, angeschaut hätte. Die Anschauung wäre daher die sich selbst unmittelbar als solche constituirende Auffassung der Handelsweise der Vernunft überhaupt, auf einmal, und mit Einem Blicke: und auch diese Allgemeingültigkeit für alle Personen wäre nicht durch die Aufsammlung der Vielen unter die Einheit, sondern vielmehr durch die Ableitung der unendlich verschiedenen Personen aus der Einheit derselben Vernunft entstanden. Es lässt sich begreifen, wie auf diese Anschauung und auf sie allein, unmittelbare Evidenz, Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit von Allen und für Alle, sonach alle Wissenschaftlichkeit, sich gründet.

D. A. Du hast dich selbst sehr wohl verstanden, und ich wünsche, dass du allen Lesern, deren Repräsentant du bist, die Sache ebenso begreiflich machen mögest.

Du kannst nun selbst beurtheilen, welchen Werth jener Einwurf gegen die Begründung unserer Wissenschaft durch Anschauung haben möge, und inwiefern man bei wissenschaftlichen Verhandlungen auf diejenigen rechnen könne, die ihn vorbringen.

Wenn nun auf die von dir soeben als Bedingung der Geometrie nachgewiesene und beschriebene Anschauung, aber in ihrer höchsten Abgezogenheit, die Wissenschaftslehre sich gründete, und die ganze Reihe derselben darlegte; — ja wenn sie

von derselben in ihrer höchsten Abgezogenheit sogar ausginge; wenn diese Anschauung für sich selbst, also die sich selbst in ihrem einzigen Mittelpuncte auffassende und für immer bestimmende allgemeine Vernunft selbst, das erste Glied in ihrer Kette, diese eben *sich selbst*, als Vernunft fassende Vernunft, sonach das schon oben beschriebene reine Ich im höchsten Sinne dieses Wortes wäre: so wird es dir, wenn du sonst die Literatur unseres Zeitalters kennst, sehr begreiflich werden, warum die Gelehrten der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts dieses reine Ich in sich gar nicht anzutreffen vermochten. Es wird dir zugleich einleuchten, was für Leute das sind, die über das Princip der Wissenschaftslehre, schreibe die absolute Anschauung der Vernunft durch sich selbst, noch hinausgehen wollen, und glauben, dass wirklich darüber hinausgegangen worden sey.

D. L. Von jenem reinen Ich sonach, oder der Anschauung in ihrer höchsten Abgezogenheit, hebt die Wissenschaftslehre nur an; mit jedem Schritte aber, den sie thut, fügt sich in ihr ein neues Glied an die Kette an, dessen nothwendige Anfügung eben in der Anschauung nachgewiesen wird?

D. A. So ist es: wie es in der Geometrie auch ist, wo in jedem neuen Satze zu dem Bisherigen ein Neues hinzugefügt wird, dessen Nothwendigkeit gleichfalls nur in der Anschauung dargethan wird. Es muss so seyn in jeder reellen, wirklich fortschreitenden, nicht in einem Kreise sich herumtreibenden Wissenschaft.

D. L. Mir ist gesagt worden, dass ihr aus dem vorausgesetzten Begriffe des Ich eure ganze Wissenschaft herauswikkeltet, wie aus einer Zwiebel; dass ihr nichts thätet, als diesen Begriff analysiren und zeigen, dass alle übrigen Begriffe, die ihr aufstellt, in demselben, wiewohl dunkel, schon enthalten wären; und dass man eben einen solchen Begriff Grundbegriff, und den Satz, in welchem er vorkomme, Grundsatz nenne.

D. A. Du warst wohl gutmüthig, um dir so etwas aufbinden zu lassen.

D. L. Ich glaube jetzt klar einzusehen, wie ihr eure Wissenschaft zu Stande bringen mögt; auch sehe ich, worauf sich der Anspruch ihrer Allgemeingültigkeit als Wissenschaft gründet: auf die Anschauung nemlich, die ja Anschauung des Verfahrens aller Vernunft ist, sonach für Alle gilt, die so wie ihr verfahren, d. i. *diese Wissenschaft in sich erzeugen* werden. Kurz — das Product eurer Wissenschaft ist, von der angenommenen Voraussetzung aus, schlechthin nur so zu Stande zu bringen, wie ihr es zu Stande gebracht habt, gleichwie ein Triangel, nachdem die drei Stücke so vorausgesetzt worden, schlechthin nur durch diese Seite und diese Winkel geschlossen werden kann. Vorausgesetzt, dass ihr wirklich in der Anschauung nachweisen könnt, was ihr behauptet, habe ich nichts gegen euern Anspruch, so lange ihr nur das Product eurer Wissenschaft für ein blosses Product eurer Phantasie, und für nichts mehr, ausgebt; gleichwie der oft erwähnte Triangel eben auch nichts weiter ist, als ein solches Product.

Aber hierbei lasst ihr es, wie ich aus deinen oben geführten Reden schliesse, keinesweges bewenden. Ihr begnügt euch nicht, euer Product, als in sich selbst bestehend und mit sich selbst übereinstimmend darzustellen, sondern ihr geht über dies noch heraus aus demselben. Es soll ein Bild seyn des wahren wirklichen, ohne alles Zuthun der Philosophie, vorhandenen Bewusstseyns, das wir alle haben: in diesem Bewusstseyn soll dasselbe Mannigfaltige liegen, und in eben dem Verhältnisse zu einander stehen, in welchem dasselbe in dem Producte eures Systemes steht. — Jedoch ich gestehe, dass ich selbst nicht recht begreife, was ihr hierüber eigentlich behauptet, und noch weniger, wie ihr irgend einen weiteren Anspruch, als den euch soeben zugestandenen begründen wollt.

D. A. Du giebst auch der Geometrie eine Anwendung auf das wirkliche Bewusstseyn im Leben, und hältst sie, ebenso wie wir die Wissenschaftslehre, für ein Bild eines Theiles des wirklichen Bewusstseyns. Erkläre und begründe nur diesen

deinen Anspruch. Vielleicht wird eben dadurch auch der unserige begründet.

Du ziehest in der wissenschaftlichen Geometrie die Linie, mit der du deinen willkürlich entworfenen Winkel mit seinen willkürlich gezogenen Seiten schliessest. Du findest im Felde einen Triangel mit einem durch sich bestimmten Winkel, und durch sich bestimmten zwei Seiten, die du missest. Bedarfst du es nun noch, auch die dritte Seite zu messen?

D. L. Keinesweges; ich kann durch das mir aus der Geometrie bekannte unveränderliche Verhältniss dieser dritten Seite zu den beiden anderen und zu dem gegenüberstehenden Winkel, ihre wirkliche Länge durch blosses Rechnen finden.

D. A. Ihre *wirkliche* Länge, was heisst das?

D. L. Wenn ich sie etwa wirklich mit meinen Instrumenten mässe, so wie ich die ersten beiden gemessen habe, so würde sich in dieser Messung gerade dieselbe Länge ergeben, welche ich durch Rechnung herausgebracht habe.

D. A. Und davon bist du festiglich überzeugt?

D. L. Das bin ich.

D. A. Und bist bereit dasselbe Verfahren bei allen möglichen Triangeln, die du im Felde antreffen möchtest, anzuwenden, und befürchtest nicht, dass dir doch einer vorkommen könnte, der eine Ausnahme von der Regel mache?

D. L. Dies befürchte ich nicht; und es ist mir schlechthin unmöglich, es zu befürchten.

D. A. Worauf mag nun diese deine feste Ueberzeugung von der Richtigkeit deines Bestimmens des wirklichen Maasses dieser dritten Seite, unabhängig von allem wirklichen Messen derselben, und vor allem wirklichen Messen vorher, sich gründen?

D. L. Wenn ich meiner recht inne werde, so muss ich mir dieses so denken, und kann es ungefähr auf folgende Weise aussprechen:

Wenn zwei Linien und der eingeschlossene Winkel als bestimmt vorausgesetzt worden, kann dieser Winkel nur durch Eine mögliche, bestimmte, d. i. zu den vorausgesetzten Stücken in diesem bestimmten Verhältnisse stehende Seite geschlossen

werden. Dies gilt für die Construction des Triangels in der freien Phantasie, und wird durch die Anschauung unmittelbar klar und gewiss.

Nun behandle ich ohne Weiteres, und mit derselben Gewissheit, *gleich als ob auch dies mit in der Anschauung enthalten wäre*, den wirklichen Triangel nach den Gesetzen des nur construirten. Ich setze sonach *factisch* voraus, dass das Recht zu dieser Anwendung wirklich in der Anschauung mit enthalten sey; ich betrachte die wirkliche Linie als eine gleichsam, ich sage gleichsam, durch meine freie Construction entstandene, und behandle sie also. Wie es sich mit dem Entstehen derselben in der That verhalte, darnach frage ich nicht; das *Messen* wenigstens ist ein Wiederconstruiren, ein Nachconstruiren der vorhandenen Linie, und von diesem bin ich genöthigt anzunehmen, es sey einem nur gleichnissweise vorauszusetzenden ursprünglichen Construiren derselben Linie, auf dessen Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit ich mich übrigens nicht einlasse, vollkommen gleich.

D. A. Und hierdurch hast du zugleich sehr klar beschrieben, wie es sich mit dem Anspruche der Wissenschaftslehre auf eine Gültigkeit im wirklichen Bewusstseyn verhalte. So wie in der ursprünglichen Construction des Triangels die dritte Seite sich bestimmt findet durch die anderen zwei und den eingeschlossenen Winkel; ebenso findet sich, der Wissenschaftslehre zufolge, in der ursprünglichen Construction ein Gewisses im Bewusstseyn bestimmt durch ein Anderes im Bewusstseyn. Dies sind aber nur durch freie Phantasie gebildete, keineswegs wirkliche Bestimmungen des Bewusstseyns, so wie die Linien des Geometers nicht die Linien im Felde sind.

Es tritt jetzt eine dort gebildete Bestimmung des Bewusstseyns wirklich ein; ebenso wie ein Winkel und zwei Seiten, deren freie Construction möglich war, im Felde gefunden werden. Du kannst ebenso fest glauben, dass mit der eingetretenen wirklichen Bestimmung zugleich die in dem Bilde als unzertrennlich von der ersteren gefundenen, in der Wirklichkeit eingetreten — bestimmt so eingetreten sind, wie sie dort beschrieben werden, und du wirst es, falls du die Beobachtung

anstellst, wirklich so finden. Davon ist jeder, der sich zu dieser Speculation erhebt, ebenso gewiss überzeugt, als es der Geometer davon ist, dass die Messung der wirklichen Linie seine Rechnung bestätigen werde. Die Bestimmungen des wirklichen Bewusstseyns, auf die er die Gesetze des frei construirten Bewusstseyns anzuwenden gezwungen ist, ebenso wie der Geometer die Gesetze des frei construirten Triangels auf den im Felde gefundenen, sind ihm nun auch *gleichsam* Resultate einer ursprünglichen Construction, und werden in jener Beurtheilung so behandelt. Ob nun wirklich eine solche ursprüngliche Construction des Bewusstseyns vor allem Bewusstseyn vorher vorgegangen, darauf lässt er sich nicht ein; ja diese Frage ist für ihn völlig ohne allen Sinn.

Das *Urtheilen* wenigstens ist ein Nachconstruiren, so wie beim Geometer das Messen. Dieses muss mit einem, gleichnissweise vorauszusetzenden, ursprünglichen Construiren des Beurtheilten übereinstimmen, und stimmt ganz sicher damit überein, wenn richtig geurtheilt wird; so wie die Messung der Linie mit der Rechnung sicher übereinstimmt, wenn richtig gemessen wird. Dies, und weiter nichts, soll der Anspruch der Wissenschaftslehre auf eine Gültigkeit auch noch ausser ihr selbst, für das wirkliche Bewusstseyn im Leben, bedeuten; und so gründet dieser Anspruch, ebenso wie die ganze Wissenschaft, sich auf dieselbe unmittelbare Anschauung.

Und so glaube ich dir denn einen hinlänglich klaren Begriff nicht nur von der Absicht der Wissenschaftslehre überhaupt, sondern auch von dem Verfahren derselben, und den Gründen dieses Verfahrens, gegeben zu haben. Sie construirt das gesammte gemeinsame Bewusstseyn aller vernünftigen Wesen schlechthin *a priori*, seinen Grundzügen nach, ebenso wie die Geometrie die allgemeinen Begrenzungsweisen des Raumes durch alle vernünftige Wesen schlechthin *a priori* construirt. Sie hebt an von der einfachsten und durchaus charakteristischen Bestimmung des Selbstbewusstseyns, der Anschauung oder Ichheit, und geht in der Voraussetzung, dass das vollständig bestimmte Selbstbewusstseyn letztes Resultat aller anderen Bestimmungen des Bewusstseyns sey, fort, bis dieses ab-

geleitet ist; indem sich ihr an jedes Glied ihrer Kette stets ein neues anknüpft, wovon ihr in unmittelbarer Anschauung klar ist, dass es bei jedem vernünftigen Wesen sich eben also anknüpfen müsse.

Setze Ich = A, so findet sich in der Anschauung des Construirens dieses A, dass unabtrennlich ein B daran sich schliesse; in der Anschauung des Construirens dieses B, dass an dieses sich wiederum ein C anschliesse; und so immerfort, bis man bei dem letzten Gliede des A, dem vollständigen Selbstbewusstseyn ankommt, das durch sich selbst geschlossen und vollständig erscheint.

Vierte Lehrstunde.

D. A. Es wird gesagt, dass ein gewisses System des Bewusstseyns für das vernünftige Wesen sey, so wie dieses Wesen nur selbst sey. Lässt das in diesem Bewusstseyn Enthaltene sich bei jedem Menschen voraussetzen?

D. L. Ohne Zweifel. Es liegt ja schon unmittelbar in deiner Beschreibung jenes Systemes, dass dasselbe allen Menschen gemeinschaftlich sey.

D. A. Lässt sich auch voraussetzen, dass Jeder die Gegenstände hieraus richtig beurtheilen, und von einem auf das andere ohne Fehl schliessen werde?

D. L. Wenn er das Allen angeborene und zu jenem Systeme gleichfalls gehörende Vermögen des Urtheils einigermaassen geübt hat, allerdings. Es ist sogar billig, dass man diese mässige Uebung der Urtheilskraft bei jedem ohne weiteres voraussetze, bis das Gegentheil bewiesen ist.

D. A. Was aber in jenem, allen Menschen gleichsam zur Ausstattung mitgegebenen allgemeinen Systeme nicht liegt, sondern erst durch eine willkürliche und freie Abstraction und

Reflexion hervorgebracht werden muss, lässt sich dies auch bei jedwedem ohne weiteres als bekannt voraussetzen?

D. L. Offenbar nicht. Jeder erhält es erst dadurch, dass er die erforderliche Abstraction mit Freiheit vornimmt, und ausserdem hat er es nicht.

D. A. Wenn sonach etwa jemand über das oben sattsam beschriebene Ich, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht, sein Urtheil abgeben wollte, und dieses Ich in dem gemeinen Bewusstseyn als ein gegebenes suchte: könnte dessen Rede zur Sache passen?

D. L. Offenbar nicht: denn dasjenige, wovon geredet wird, wird gar nicht im gemeinen Bewusstseyn gefunden, sondern es muss erst durch eine freie Abstraction erzeugt werden.

D. A. Ferner, der Wissenschaftslehrer beschreibt, so wie wir sein Verfahren haben kennen lernen, von diesem ersten Gliede aus eine stätige Reihe von Bestimmungen des Bewusstseyns, in welche an jedes vorhergehende Glied in der Reihe sich ein zweites, an dieses ein drittes hängt, u. s. w. Diese Glieder seiner Kette nun sind es, von welchen er spricht, und seine Sätze und Behauptungen aussaget. Auf welche Weise kann nun wohl jemand von dem ersten aus zum zweiten, von diesem zum dritten, u. s. f. kommen?

D. L. Deiner Beschreibung nach lediglich dadurch, dass er das erste wirklich innerlich in sich selbst construirt, dabei in sich hineinsieht, ob ihm in der Construction desselben ein zweites entstehe, und was dieses sey: dieses zweite wiederum construirt, und attendirt, ob ihm ein drittes entstehe, und welches, u. s. w. Nur in dieser Anschauung seines Construirens erhält er den Gegenstand, von dem Etwas ausgesagt wird; und ohne dieses Construiren ist für ihn gar nichts da, wovon geredet wurde. So nemlich müsste sich die Sache deiner obigen Beschreibung nach verhalten: und so hast du ohne Zweifel gewollt, dass ich dir antworte.

Mir aber stösst hierbei noch folgender Zweifel auf. Diese Reihe, die der Wissenschaftslehrer beschreibt, besteht aus getrennten, besonderen Bestimmungen des Bewusstseyns. Aber auch in dem wirklichen gemeinen Bewusstseyn, welches einem

jeden ohne alle Wissenschaftslehre zukommt, giebt es abgesonderte Mannigfaltige des Bewusstseyns. Sind nun die ersteren *dieselben*, auf eben diese Weise getrennt und geschieden, wie die letzteren: so sind die Elemente in der Reihe der Wissenschaftslehre auch aus dem wirklichen Bewusstseyn bekannt; und es bedarf gerade nicht der Anschauung, um dieselben kennbar zu machen.

D. A. Es reicht hier vollkommen hin, dir nur kurz und historisch zu sagen, dass die Absonderungen der Wissenschaftslehre und die des wirklichen Bewusstseyns durchaus nicht dieselben, sondern völlig verschieden sind. Zwar kommen die des Bewusstseyns in der Wissenschaftslehre gleichfalls vor, aber nur als letztes Abgeleitetes. Auf dem Wege ihrer Ableitung aber liegen in der philosophischen Construction und Anschauung noch ganz andere Elemente, durch deren Vereinigung erst ein abgesondertes Ganzes des wirklichen Bewusstseyns überhaupt entsteht.

Dass ich hiervon ein Beispiel anführe! — Das Ich des wirklichen Bewusstseyns ist allerdings auch ein besonderes und abgetrenntes: es ist eine Person unter mehreren Personen, welche insgesammt, jeder für sich, sich gleichfalls Ich nennen; und eben bis zum Bewusstseyn dieser Persönlichkeit setzt die Wissenschaftslehre ihre Ableitung fort. Ganz etwas anderes ist das Ich, von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht: es ist durchaus nichts weiter, als die Identität des Bewusstseyenden und Bewussten; und zu dieser Absonderung muss man sich erst durch Abstraction, von allem Uebrigen in der Persönlichkeit, erheben. — Diejenigen, die da versichern, sie könnten im Begriffe des Ich von dem der Individualität nicht absehen, haben ganz recht, wenn sie davon reden, wie sie im gemeinen Bewusstseyn sich finden; denn da, in der Wahrnehmung, ist jene Identität, die sie gewöhnlich ganz übersehen, und diese Individualität, auf die sie nicht nur mit, sondern beinahe allein attendiren, unzertrennlich vereinigt. Vermögen sie aber überhaupt nicht von dem wirklichen Bewusstseyn und seinen Thatsachen zu abstrahiren, so hat die Wissenschaftslehre alle Ansprüche an sie verloren.

In den bisherigen philosophischen Systemen, welche insgesammt, nur ohne es selbst recht deutlich zu wissen, auf die Beschreibung derselben Reihe ausgingen, welche die Wissenschaftslehre beschreibt, und dieselbe stückweise auch recht gut trafen, kommt ein Theil dieser Absonderungen und Benennungen für dieselben vor, z. B. Substanz, Accidens u. dergl. Aber theils versteht ohne Anschauung auch diese keiner, sondern erhält nur ein leeres Wort statt der Sache, wie sie denn auch wirklich von geistlosen Philosophen für bestehende Dinge gehalten worden sind; theils setzt die Wissenschaftslehre, da sie sich zu einer höheren Abstractiou erhebt, als jene Systeme alle, diese Abgesonderte aus weit einfacheren Elementen, also ganz anders, zusammen; endlich sind jene in den bisherigen Systemen vorhandenen künstlichen Begriffe zum Theil sogar unrichtig.

Alles dasjenige sonach, wovon diese Wissenschaft redet, ist schlechthin nur in der Anschauung und für sie da, für den, der jene Reihe wirklich construirt, und ausser dieser Bedingung durchaus nicht: und alle Sätze der Wissenschaftslehre sind ohne diese Construction durchaus ohne allen Sinn und Bedeutung.

D. L. Ist dies dein ganzer Ernst, und soll ich es in der höchsten Strenge nehmen, und ohne einige Uebertreibung abzurechnen?

D. A. Allerdings sollst du es in der höchsten Strenge nehmen. Ich wünschte, dass man nur über diesen Punct uns endlich einmal Glauben zustellen möchte.

D. L. Aber sodann würde in Beziehung auf die Wissenschaftslehre nur Eins von beiden möglich seyn: entweder Verstehen, oder durchaus Nichtverstehen, das Rechte sehen, oder gar nichts sehen. Aber bei weitem die Wenigsten erklären, dass sie euch durchaus nicht verständen; sie glauben euch sehr wohl zu verstehen, und finden bloss, dass ihr Unrecht habt; und ihr erklärt, dass sie euch *mis*verstehen. Sie müssen sonach allerdings aus euren Aeusserungen irgend einen Verstand herausbringen; nur nicht den rechten, von euch beab-

sichtigten. Wie ist dies nach deinen soeben geschehenen Aeusserungen möglich?

D. A. Dadurch, dass die Wissenschaftslehre mit einem Vortrage in der vorhandenen Wörtersprache anheben musste. Hätte sie sogleich anfangen können, wie sie freilich endigen wird, dadurch, dass sie sich ein ihr durchaus eigenthümliches Zeichensystem geschaffen hätte, dessen Zeichen *nur ihre Anschauungen und die Verhältnisse derselben zu einander*, und schlechthin nichts ausser diesen, bedeuten, so hätte sie freilich nicht misverstanden werden können, aber sie würde auch nie verstanden worden, und aus dem Geiste ihres ersten Urhebers in andere Geister übergegangen seyn. Jetzt aber hat sie das schwierige Unternehmen zu bestehen, von der Verworrenheit der Wörter aus, welche Gedanken im Bauche man neuerlich sogar zu Richtern über die Vernunft hat erheben wollen, Andere zur Anschauung zu leiten. Bei einem Worte hat bis jetzt Jeder Etwas gedacht, und indem er es hört, besinnt er sich, was er bis jetzt dabei gedacht habe; und das soll er freilich, auch unserer Absicht nach. Vermag er aber nicht über diese Worte, die blosse Hülfslinien sind, und über die ganze bisherige Bedeutung derselben hinweg, sich zur Sache selbst, zur Anschauung zu erheben, so misversteht er nothwendig, auch wo er am allerbesten versteht; denn das, worauf es ankommt, ***ist bisher nicht gesagt, noch durch das Wort bezeichnet worden, auch lässt es sich nicht sagen, sondern nur anschauen.*** Das Höchste, was sich durch die Wort-Erklärung herausbringen lässt, ist ein bestimmter *Begriff:* und eben darum in der Wissenschaftslehre das durchaus Falsche.

Diese Wissenschaft beschreibt eine fortlaufende Reihe der Anschauung. Jedes folgende Glied schliesst sich an sein vorhergehendes, und ist dadurch *bestimmt*, d. i. eben dieser Zusammenhang erklärt es, und gehört mit zu seiner Charakteristik; und nur in diesem Zusammenhange angeschaut, ist es richtig angeschaut. Wiederum das dritte ist durch das zweite, und da dieses letztere durch das erste bestimmt ist, mittelbar auch durch das erste bestimmt; und so fort bis zu Ende. So erklärt alles Frühere das Folgende: und hinwiederum (in einem

organischen Systeme, dessen Glieder nicht bloss durch Consequenz, sondern durch Wechselbestimmung zusammenhängen, ist dies nicht anders) jedes Folgende bestimmt weiter alles Frühere.

Kann man daher irgend ein Glied aus der Wissenschaftslehre richtig fassen, wenn man nicht alle vorhergehende richtig gefasst, und in Auffassung des letzteren sie gegenwärtig hat?

D. L. Nein.

D. A. Versteht man irgend ein Glied durchaus und vollständig, ehe man das ganze System vollendet hat?

D. L. Nach dem, was du eben gesagt hast, keinesweges. Man kann über jeden Punct nur aus seinem Zusammenhange urtheilen; aber da jeder mit dem Ganzen zusammenhängt, über keinen vollständig, ohne das Ganze gefasst zu haben. —

D. A. Es versteht sich, über keinen Punct, der aus *der wirklichen Wissenschaft* herausgenommen ist. Denn über den blossen *Begriff* dieser Wissenschaft, über ihr Wesen, Zweck, Verfahren, kann man urtheilen, ohne die Wissenschaft selbst zu besitzen; indem der Begriff aus dem Gebiete des gemeinen Bewusstseyns herausgenommen und abgeleitet wird. Diesen Begriff kennen zu lernen, und über denselben zu urtheilen, habe ich dich, populairer Leser, eingeladen; welches über irgend einen inneren Punct des Systems zu thun ich mich wohl hüten würde.

Ebenso fällt das Ende des Systems, sein letztes Resultat, in die Sphäre des gemeinen Bewusstseyns, und auch in Absicht dieses kann jeder urtheilen, nicht ob es richtig abgeleitet ist, als wovon er nichts versteht, sondern ob es im gemeinen Bewusstseyn ebenso vorkommt.

Also, innerhalb des gemeinen Bewusstseyns und der Grenzen des jedem billigerweise zuzutrauenden Urtheils fallen die Bestandtheile und Sätze dieses Systems nicht. Sie werden nur durch Freiheit und Abstraction erschaffen, und sind durch ihren Zusammenhang bestimmt, und keiner, der nicht diese Abstraction und Construction vorgenommen, und sie bis zum Ziele fortgeführt, auch das Ganze immer gegenwärtig und ohne Wan-

ken festhält, hat über Gegenstände dieser Art das mindeste Urtheil? —

D. L. So ist es freilich, wie ich sehr wohl einsehe. Jeder sonach, der da mitsprechen wollte, müsste das ganze System selbst erfinden.

D. A. Allerdings. — Da sich jedoch gezeigt hat, dass die Menschheit Jahrtausende philosophirt, und, wie sich klar aufweisen liesse, zu verschiedenenmalen dem eigentlichen Puncte bis zu eines Haares Breite nahe gewesen, ohne doch die Wissenschaftslehre wirklich zu finden, und daher sich erwarten lässt, dass, wenn sie jetzt wieder verloren ginge, sie sobald nicht wieder erfunden werden würde, so dürfte es gut seyn, von der endlich zufälligerweise geschehenen Erfindung den Gebrauch zu machen, dass man sie sich vorläufig vorerfinden liesse, und sie so dem Urheber und ihren Besitzern nacherfände; wie es z. B. mit der Geometrie, deren Erfindung wohl auch Zeit gekostet haben mag, gehalten wird: also, dass man das System studirte, und es so lange studirte, bis man es zu seiner eigenen Erfindung gemacht.

Dass sonach schlechthin keiner, der nicht entweder durch die That beweist, dass er die Wissenschaftslehre selbst erfunden; oder wenn er in diesem Falle nicht ist, der sich nicht bewusst ist, dieselbe so lange studirt zu haben, bis er sie durchaus zu seiner eigenen Erfindung gemacht; oder — *denn dies ist hier die einzig mögliche Alternative — ein anderes, dem der Wissenschaftslehre entgegengesetztes System der intellectuellen Anschauung nachweisen kann*, — ein Urtheil über irgend einen Satz dieser Wissenschaft, und falls sie die einzigmögliche Philosophie seyn sollte, wie sie allerdings behauptet, über irgend einen philosophischen Satz haben könnte?

D. L. Ich mag mich wenden, wie ich will; ich kann nicht läugnen, dass es sich also verhält.

Hinwiederum aber kann ich es auch anderen Philosophen nicht verdenken, wenn sie zu euren Ansprüchen, sie alle insgesammt wiederum in die Schule zu nehmen, unfreundlich drein

sehen. Sie sind sich bewusst, ihre Wissenschaft alle so gut studirt zu haben, als ihr; und zum Theil zu einer Zeit, da ihr selbst noch die ersten Anfangsgründe lerntet, für Meister in derselben gegolten zu haben. Sie setzen voraus, und ihr selbst gesteht es, dass ihr erst durch sie mit aus dem Traume eures Geistes gezogen worden seyd. Und nun sollen sie, zum Theil mit ihren grauen Bärten, wieder bei euch in die Lehre gehen, oder sich von euch das Reden verbieten lassen.

D. A. Wenn sie irgend etwas auf der Welt noch mehr lieben, als Wahrheit und Wissenschaft, so ist freilich ihr Schicksal hart. Aber es lässt sich nicht ändern. Da sie sich einmal gar wohl bewusst sind, dass sie dasjenige, was wir zu haben versichern, evidente Wissenschaft, nie zu haben auch nur geglaubt, und immer Verzicht darauf geleistet haben, so müssen sie denn doch, so sauer es ihnen auch ankommen möchte, hinsehen, wie es sich mit diesem unserem unerhörten Vorgeben eigentlich verhalte. — Weisst du ausser dem Studium der Wissenschaftslehre noch einen anderen Ausweg für sie, als den, dass sie im Guten ohne vorläufige Erinnerung stillschweigen und vom Schauplatze abtreten?

D. L. Dann werden sie — ich habe ein solches Vögelchen schon singen gehört — sagen: ihr hättet einen solchen Wurm, dass ihr Anderen anmuthetet, sich selbst gegen euch zu verachten.

D. A. Dies ist bloss so eine invidiöse Wendung, welche ihrer Sache nichts hilft. Wir muthen ihnen nicht an, von ihren Talenten überhaupt, und den Kenntnissen, die sie wirklich zu besitzen bis jetzt Anspruch gemacht, gering zu denken; wir erweisen vielmehr den ersten Ehrerbietung, indem wir ihnen unsere Wissenschaft zur Erklärung und Beurtheilung antragen. Dass Wir es sind, welche die Erfindung gemacht haben, und nicht Sie, schreiben wir einem glücklichen Zufalle und dem Zeitpuncte zu, und maassen uns für unsere Person dabei durchaus kein Verdienst an. Dass sie nun dafür achten sollen, wir seyen im Besitze dieser Erfindung, und nicht sie, wie sie ja auch vorher nie vorgegeben haben; dass sie unseren Bericht über diese Erfindung vernehmen sollen: ist ebensowenig eine

Anmuthung an sie, sich zu verachten, als wir uns verachten, wenn wir ihre Bücher lesen, in der Voraussetzung, dass sie doch Etwas gedacht haben könnten, das wir nicht gedacht haben.

Jeder, der über irgend etwas Wissenschaftliches sich in die Lehre giebt, setzt voraus, dass der Lehrer darüber mehr wisse, als er; sonst begäbe er sich nicht in die Lehre, und der Lehrer setzt dasselbe voraus, ausserdem übernähme er den Antrag nicht. Aber der Erstere verachtet sich darum wahrlich nicht, denn er hofft die Wissenschaft ebensogut zu begreifen, als sein Lehrer; und dies eben ist sein Zweck.

D. L. Ferner können sie im voraus immer nicht wissen, ob auch Etwas hinter eurer Sache ist, und ob dieselbe die Mühe des schweren und anhaltenden Studiums, das ihr ihnen anmuthet, belohnen wird. Sie sind schon so oft durch die Versprechungen grosser Weisheit getäuscht worden.

D. A. Das können sie allerdings nicht wissen, ehe sie den Versuch anstellen; denn die Anmuthung, dass sie unserer Versicherung glauben sollten, wäre lächerlich. Aber weder wir noch sie haben bei irgend einer Wissenschaft, die wir erlernt, den Nutzen und die Wichtigkeit derselben vorher gewusst, und haben es doch allenthalben, auf die Gefahr, unsere Zeit zu verlieren, wagen müssen. Oder, ist ihnen dies vielleicht nur, so lange sie noch unter der Zuchtruthe ihrer Lehrer standen, begegnet, und haben sie es nie mehr gethan, seitdem sie ihre eigenen Herren geworden?

Sie müssten es eben mit dieser Sache auch wagen, wie sie es mit anderen gewagt haben. Oder sind sie für ihr ganzes Leben von jedem Wagen abgeschreckt, so bleibt ihnen der allersicherste Ausweg übrig, stillzuschweigen, und sich in irgend ein Fach zu werfen, wovon zu hoffen ist, dass sich die Anmaassungen der Wissenschaftsgelehrten sobald nicht darüber erstrecken werden.

D. L. Wenn sie auch nur wenigstens die Aussicht hätten, dass ihr und eure Wissenschaftslehre Mode werden könnten. Aber dagegen habt ihr euch selbst muthwilligerweise, gegen alle Warnungen derer, die es wohl mit euch meinten,

den Weg versperrt. Ihr habt den Kunstverwandten zu wenig Zutrauen und Liebe zu euren Personen eingeflösst, als dass sie je geneigt seyn sollten, euch Mode zu machen. Ihr seyd nicht alt genug. Ihr habt die alten löblichen Zunftgebräuche vernachlässigt; euch nicht erst durch eine Vorrede eines eurer Lehrer als einen fleissigen Schüler einführen lassen, sodann Verbindungen gesucht, euch auf rechtlichem und anständigem Wege, durch Zuschriften, Bitte um Rath und Belehrung, Citationen und Lob Anderer, Lob und Beifall zu erwerben gesucht, euch an eine recensirende Gesellschaft angeschlossen, und euch so ganz allmählig und unvermerkt emporgehoben. Nein, ihr seyd auf einmal, wie aus dem Boden heraus, mit allen euren Ansprüchen, wohl so arrogant, als ihr jetzt seyd, hervorgesprungen. Ihr habt beinahe niemanden citirt und gelobt, als euch selbst untereinander. Aber wie habt ihr getadelt und eure Kriege geführt! Gegen alles literarische Völkerrecht und Herkommen: habt nie Accord und Ausgleichung angeboten, habt euren Gegnern sogleich Alles widerlegt, ihnen in keinem Stücke recht gelassen, wo sie es nicht hatten, ihres übrigen Scharfsinnes mit keiner Sylbe erwähnt, seyd auf Vernichtung ausgegangen. Ihr seyd fähig, die bekannteste vom Anfange der Welt an geltende Wahrheit abzuläugnen, und sie einem armen Gegner unter den Händen in Staub zu verwandeln, und es weiss gar kein ehrlicher Mann mehr, aus welcher Prämisse er gegen euch disputiren soll. Daher haben sich denn auch Viele vorgenommen, und versichern es laut, dass sie von euch gewiss nichts lernen wollten, indem ihr es nicht werth seyet, dass man von euch etwas lerne; und andere zweifeln sogar, ob man mit Ehren auch nur eure Namen in den Mund nehmen könne.*)

D. A. Nun, wir wollen es uns eben gefallen lassen, dass diese nichts lernen.

*) Ein Recensent in der Erlanger Literatur-Zeitung, vor dem Beitritte des zweiten Redacteurs, zweifelt, ob man meinen Namen mit Ehre in den Mund nehmen könne.

Ist wohl jeder Mensch im Besitze der Grund-Anschauung, die wir oben beschrieben haben?

D. L. Deiner Beschreibung zufolge, nothwendig, so gewiss er auch nur einmal in seinem Leben einen einzigen allgemeingültigen Satz, als solchen, nicht etwa bloss nachsagt, sondern mit eigener Ueberzeugung aussagt, oder irgend einem Anderen schlechtweg anmuthet, eine Sache gerade so zu finden, wie Er sie findet: denn wir haben eingesehen, dass diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit lediglich von jener Anschauung ausgeht und sich darauf gründet.

D. A. Aber erhebt sich auch wohl jeder zum deutlichen Bewusstseyn wiederum dieser Anschauung?

D. L. Wenigstens folgt dies nicht, so wie die Anschauung selbst, unmittelbar aus dem Factum einer absoluten Behauptung; denn diese wird als schlechthin und auf sich selbst gegründet, ohne weitere Frage nach einem höheren Grunde, und ohne Bewusstseyn eines solchen ausgesprochen. Man muss, wie es scheint, um zu diesem Bewusstseyn sich zu erheben, erst auf jenes absolute Behaupten selbst reflectiren, und sich Rechenschaft darüber ablegen. Und dieses scheint bei weitem nicht so allgemein und so nothwendig in der Natur des vernünftigen Wesens gegründet zu seyn, als das absolute Behaupten selbst, ohne welches beinahe alle Mittheilung und Einverständigung unter den Menschen aufhören würde.

Doch aber *könnte* jeder die Ueberlegung anstellen, die wir z. B. in der vorigen Lehrstunde angestellt haben, und so sich zum Bewusstseyn jener Anschauung erheben.

D. A. Ohne Zweifel könnte es jeder: ebensowohl, wie jeder durch Freiheit sich zur reinen Moralität, oder durch eine andere, der philosophisch-wissenschaftlichen sehr nahe verwandte Anschauung, sich zur Poesie erheben könnte.

Hierüber ist unsere Meinung die, — welche es hinreicht, dir bloss historisch vorzutragen. Durchaus absprechen kann m n keinem Menschen diese Fähigkeit, sich zum Bewusstseyn der wissenschaftlichen Anschauung zu erheben, ebensowenig, als das Vermögen, moralisch wiedergeboren, oder ein Poet zu werden. Aber ebensowenig kann man — eben weil diese Fä-

higkeiten und Vermögen ein durchaus *erstes* sind, und in keiner ablaufenden Reihe von Gründen liegen — erklären, warum sie hier sich einstellen, dort wegbleiben. So viel aber lehrt die eben aus Gründen nicht zu erklärende Erfahrung, dass einige Menschen, was man auch immer mit ihnen anfange, und wie man sie auch leiten möge, sich nicht dazu erheben. In der Jugend, wo der Mensch noch bildsam ist, erhebt er sich am leichtesten zur Wissenschaft, wie zur Poesie. Hat er diese Jugend verstreichen lassen, und sich durch Gedächtnisswerk, Vielwisserei und Recensiren ein halbes Leben hindurch zu Grunde gerichtet, so kann man ihm, ohne grosse Gefahr, durch den Erfolg widerlegt zu werden, die Fähigkeit für Wissenschaft wie für Poesie wohl absprechen; obwohl man ihm seine Unfähigkeit nicht demonstriren kann.

Uebel sollte es keiner nehmen, wenn ihm diese Gabe der Anschauung von der Anschauung abgesprochen wird; ebensowenig, als es jemand übel nimmt, dem man das poetische Talent abspricht. In Rücksicht des letzteren tröstet man sich schon seit langem durch den Spruch, dass die Poeten geboren werden, und nicht gemacht: warum will man denn nicht eilen, diesen Trostspruch auch mit über die Philosophie auszudehnen? Billigdenkende werden ihn in der letzteren Rücksicht sowenig läugnen, als sie ihn bisher in der ersteren geläugnet haben. Leider hat man sich gewöhnt, die Philosophie bloss für eine Sache des gemeinen Urtheils zu halten, und glaubt sich durch Absprechung des philosophischen Talentes jenes abgesprochen zu sehen. Dies wäre freilich beleidigend; aber im Munde der Wissenschaftslehre hat wahrlich jener Satz einen ganz anderen Sinn.

Aber es ist nicht genug, jene Fähigkeit im Ganzen und Allgemeinen zu haben; man muss zugleich das Vermögen besitzen, die Anschauung festzuhalten, sie in jedem Augenblicke, da man ihrer bedarf, hervorzurufen, sich mit Willkür in die durchaus eigenthümliche Welt, die sie uns eröffnet, zu versetzen, und in derselben mit gutem Bewusstseyn, wo man sey, zu verbleiben. — Es ist, besonders bei jungen Leuten, nichts Ungewöhnliches, dass ihnen auf einmal das Licht aufgeht, und

wie ein Blitz die alte Finsterniss durchleuchtet; aber ehe man sichs versieht, hat sich das Auge wieder verschlossen, die vorige Nacht ist da, und man muss den Augenblick einer neuen Erleuchtung abwarten. Dieser Zustand taugt nicht zum anhaltenden und systematischen Studium. Die Anschauung muss durchaus frei werden, und völlig in unsere eigene Gewalt kommen. Diese Freiheit aber wird bloss durch anhaltende Uebung erworben.

Ferner, schon zum systematischen Denken, als solchem, gehört die Freiheit des Geistes, mit absoluter Willkür seinem Denken die Richtung zu geben; auf diesen Gegenstand es zu heften, und es über demselben zu erhalten, bis er hinlänglich für unsere Absicht bearbeitet ist, und von allem Anderen es abzuziehen, und das Andringen desselben von sich abzuhalten. Diese Freiheit wird dem Menschen nicht angeboren, sondern sie muss durch Fleiss und Uebung der zum ungebundenen Herumschweifen geneigten Natur abgedrungen werden. Nun ist insbesondere das transcendentale Denken von dem gewöhnlichen darin durchaus verschieden, dass das letztere durch ein unten liegendes, das schon durch seine Natur abgesondert und bestimmt seyn soll, gehalten und gleichsam getragen wird, das erstere aber schlechthin nichts zum Object hat, ausser sich selbst, daher nur von sich selbst getragen, und nur durch sich selbst gesondert, getheilt und bestimmt wird. Sogar der Geometer hat die Linien und Figuren an der Tafel, durch die er seine Anschauung fixirt; der Wissenschaftslehrer hat durchaus nichts, als sich selbst und seine freie Reflexion. Diese soll er nun durch eine lange Reihe hindurch tragen, bei jedem neuen Gliede alles Vorhergehende durchaus bestimmt gegenwärtig haben; und bei dieser Festigkeit dennoch die ganze Reihe hindurch zugleich auch im Schweben bleiben, und keine Bestimmung ganz abschliessen, indem er bei jedem folgenden Gliede alle vorhergehenden wiederum weiter wird bestimmen müssen. Es leuchtet ein, dass bei ihm nicht bloss das gewöhnliche Vermögen der Aufmerksamkeit und Selbstthätigkeit des Geistes, sondern zugleich die habituell gewordene Fähigkeit vorausgesetzt werde, seinen ganzen Geist vor sich hinzustellen und zu

fixiren, in demselben auf das feinste, oder gröbste, zu sondern, zusammenzusetzen, und das Zusammengesetzte wieder zu sondern, mit fester unverrückter Hand, und mit der Sicherheit, dass stets Alles ihm so bleibe, wie er es gelassen hat. Es leuchtet ein, dass dieses nicht bloss ein höherer Grad, sondern eine ganz neue *Art* von Geistes-Arbeit sey, dessen gleichen es zuvor nicht gegeben; dass die Uebung für diese Arbeit wohl nur an dem einzigen vorhandenen Gegenstande derselben erworben werden könne, und dass selbst die anderwärts sattsam geübten und gewandten Denker Zeit und Fleiss brauchen werden, um in dieser Wissenschaft sich festzusetzen, keinesweges aber auf die erste oder zweite Lesung darüber werden urtheilen können. Und es sollten rohe, unwissenschaftliche Menschen, die keine Bildung haben, als die des Gedächtnisses, und nicht einmal fähig sind, ein objectiv-wissenschaftliches Raisonnement zusammenhängend zu führen, über jeden ausgerissenen Punct, so wie sie ihn etwa in einer Zeitung erblickt haben, von Stund an fähig seyn, ein Urtheil abzugeben; gleichsam, als ob sie nur auszusagen hätten, ob sie ebendasselbe auch schon irgendwo einmal gehört?

Dennoch ist hinwiederum von einer anderen Seite nichts leichter, als das Studium dieser Wissenschaft, sobald einem nur der erste Lichtschimmer über sie aufgegangen ist. Sie setzt durchaus keine Vorkenntnisse von irgend einer Art, sondern nur die gewöhnliche Geistes-Uebung voraus. Sie spannt den Geist nicht ab, sondern stärkt und belebt ihn. Ihr Gang ist ohne Abbrechungen, und ihre Methode äusserst einfach und in Kurzem begriffen. Jeder einzelne verstandene Punct in ihr öffnet das Auge zum Verständniss aller übrigen.

Also — die Wissenschaftslehre ist dem Menschen nicht angeboren, so wie seine fünf Sinne, sondern man gelangt nur dadurch zu ihr, dass man sie irgend einmal in seinem Leben ordentlich studirt. Davon, mein Leser, habe ich dich überzeugen wollen, damit du, falls du sie nicht studirt hast, auch nicht Lust hast sie zu studiren, dich gerade so, wie vor jeder anderen Lächerlichkeit, vor *der* hütest, in Angelegenheiten dieser Art deine Stimme abzugeben; auch damit du wissest, wie du

es zu nehmen hast, wenn andere, und seyen es übrigens hochstudirte Personen, die denn doch wenigstens die Wissenschaftslehre ebensowenig studirt haben, als du, ihre Stimme darüber abgeben.

Fünfte Lehrstunde.

D. A. Das durch die Wissenschaftslehre Abgeleitete soll, der Absicht nach, eine getroffene und vollständige Abbildung des ganzen Grundbewusstseyns seyn. Kann nun dasselbe mehr enthalten, oder weniger, oder irgend etwas anderes Bestimmtes, als im wirklichen Bewusstseyn vorkommt?

D. L. Keinesweges, so gewiss die Wissenschaftslehre ihren Zweck erfüllt. Jede Abweichung derselben von dem wirklichen Bewusstseyn wäre der sicherste Beweis der Unrichtigkeit ihrer Ableitung.

D. A. Demnach wäre, zufolge alles bisher Gesagten, im ganzen Bewusstseyn eines endlichen vernünftigen Wesens, nur Folgendes möglich:

Zuvörderst die ersten und Grundbestimmungen seines Lebens als solche; das gemeine Bewusstseyn, das in unmittelbarer Erfahrung vorkommende, oder wie man es nennen will. Dieses ist ein durchaus geschlossenes vollendetes System; für alle, lediglich die durchaus individuellen Bestimmungen abgerechnet, völlig dasselbe. Die oben charakterisirte erste Potenz. Sodann die Reflexion hierüber und Repräsentation desselben, das freie Trennen, Zusammensetzen und Beurtheilen ins Unendliche; welches von der Freiheit abhängt, und nach dem verschiedenen Gebrauche derselben verschieden ist. Die oben sogenannten höheren Potenzen, — gleichsam die mittlere Region in unserem Geiste. Es ist dabei nicht aus der Acht zu lassen,

dass nichts in diesen höheren Potenzen vorkommen kann, das nicht wenigstens seinen Elementen nach in der ersten gelegen. Die Freiheit des Geistes kann ins Unendliche trennen und verbinden das im Grundbewusstseyn Gegebene, aber sie kann nicht erschaffen. — Endlich eine vollständige Ableitung des der ersten Potenz ohne alle Rücksicht auf die wirkliche Erfahrung, aus dem blossen nothwendigen Verfahren der Intelligenz überhaupt; gleich als ob das Grundbewusstseyn Resultat dieses Verfahrens wäre: — die Wissenschaftslehre, als absolut höchste Potenz, über welche kein Bewusstseyn sich erheben kann. Auch in dieser kann durchaus nichts vorkommen, was nicht im wirklichen Bewusstseyn, oder in der Erfahrung, der höchsten Bedeutung des Wortes nach, liegt.

Sonach kann, unseren Grundsätzen zufolge, schlechterdings in keiner Rücksicht irgend etwas in das Bewusstseyn irgend eines vernünftigen Wesens eintreten und Eingang darin finden, das nicht seinen Elementen nach in der Erfahrung, und in der Erfahrung Aller ohne Ausnahme, liege. Alle haben dieselbe Ausstattung erhalten, und dieselbe Freiheit, jene gemeinsame Ausstattung weiter zu entwickeln und zu bearbeiten; keiner aber kann sich etwas erschaffen. Unsere Philosophie ist sonach allerdings jene für den gemeinen Menschenverstand wohlwollend gesinnte und die Rechte desselben sichernde Philosophie, die wir oben versprachen; und jede andere, die ihr in dieser Absicht zuwider ist, ist eine Gegnerin des gemeinen Verstandes.

Die Wissenschaftslehre soll ein getroffenes Bild des Grundbewusstseyns geben, haben wir gesagt. Kann nun dieses Bild die Sache selbst seyn, und giebt es sich für die Sache?

D. L. Wie ich von dir vernommen und selbst sehr wohl eingesehen habe, keinesweges. Es muss den in ihr und durch sie aufgestellten Bestimmungen des Lebens nothwendig das Eindringende und Ergreifende fehlen, wodurch sie uns unser Selbst entreissen, und es in sich eintauchen. Wir werfen unser Selbst hier lediglich in *das Construiren* dieser Bestimmung, keinesweges *in die Bestimmung* selbst, als Bestimmung; ebenso wie ich das meinige in das Repräsentiren der gestrigen An-

wesenheit meines Freundes, keinesweges aber in diese Anwesenheit selbst geworfen, und in ihr mich vergessen hatte.

D. A. So ist es. Die Wissenschaftslehre giebt sich bloss für eine Abbildung des Lebens, keinesweges für das wirkliche Leben selbst aus. Wer sie für das letztere nimmt, der missversteht sie durchaus.

Kein einziger ihrer Gedanken, Sätze, Aussprüche, ist einer des wirklichen Lebens, noch passend in das wirkliche Leben. Es sind eigentlich nur Gedanken von Gedanken, die man hat, oder haben sollte, Sätze von Sätzen, die man sich zu eigen machen, Aussprüche von Aussprüchen, die man selbst aussprechen soll. Dass man sich so schwer davon entwöhnen kann, sie für mehr zu halten, kommt daher, weil die vorhergehenden Philosophien Ansprüche machten, mehr zu seyn, und man es nicht leicht über sich erhalten kann, die neue nicht für eine jenen gleiche zu achten. Jene wollten nicht bloss Wissenschaft, sondern zugleich die Weisheit selbst, die Weltweisheit, die Lebensweisheit, und wie sie sich noch sonst übersetzten, vorstellen; und wurden darüber keins von beiden. Die unsrige begnügt sich, Wissenschaft zu seyn, und hat vom Anfange an jeden anderen Anspruch, schon durch den Namen, den sie annahm, feierlich aufgegeben. Sie kann den Menschen nicht weise, gut, religiös demonstriren, ebensowenig, als es eine der vorhergehenden Philosophien konnte; aber sie weiss es, dass sie es nicht kann, und will nicht, wovon sie dies weiss. Sie will die, welche sich ihr widmen können, nur *wissenschaftlich* machen. Was sie über Weisheit, Tugend, Religion sagt, muss erst wirklich *erlebt* und *gelebt* werden, um in wirkliche Weisheit, Tugend und Religiosität überzugehen.

D. L. Sie macht daher auch wohl ihr Studium und ihr Verständniss keinesweges zur Bedingung der Weisheit und eines guten Lebenswandels?

D. A. So wenig, dass sie vielmehr eine erklärte Gegnerin derjenigen ist, welche alle Bildung und Erziehung des Menschen in die Aufklärung seines Verstandes setzen, und meinen, dass sie Alles gewonnen haben, wenn sie denselben zu einem geläufigen Raisonneur gemacht. Sie weiss sehr wohl,

dass das Leben nur durch das Leben selbst gebildet wird, und vergisst dieses nirgends.

D. L. Auch muthet sie wohl dieses Studium nicht jedermann an?

D. A. So wenig, dass sie es vielmehr sehr beklagt, dass halbwahre philosophische Sätze in Menge aus anderen Systemen schon jetzt unter das grosse Volk gebracht sind. Dies aber — denn nichts verhindert, alle Ansprüche derselben schon jetzt zu offenbaren, ohnerachtet es wohl ein Jahrhundert bis zur Erfüllung derselben noch hin seyn möchte — dies fordert sie: dass jeder, der eine Wissenschaft treibt, ferner jeder, der mit der Menschenerziehung im Ganzen zu thun hat, und dessen Geschäft die Regierung oder die Volksbildung ist, dieselbe besitze.

D. L. Aber ohnerachtet dieser Uebereinstimmung eurer Lehre mit dem gemeinen Menschenverstande, die ihr uns zusichert, könnt ihr doch wohl nicht läugnen, dass ihr sagt: Alles, was für uns da sey, werde durch uns selbst hervorgebracht. Dies ist doch ohne Zweifel eine Behauptung, die dem gemeinen Bewusstseyn geradezu ins Gesicht widerspricht. Wir sind uns nicht bewusst, dass wir das Daseyende hervorbringen, sondern dass es eben *da ist,* schlechthin da ist: dass wir es finden, und *vor*finden.

D. A. Ich verstehe nicht einmal recht die Behauptung, die du uns zuschreibst; dass ich sonach nicht weiss, ob ich sie als die unsrige anerkennen, oder sie abläugnen soll. Doch lass uns dieselbe erwägen.

Dass in der Wissenschaftslehre jeder, der dieselbe in sich erzeugt, das Bild des wirklichen Bewusstseyns, sonach die Reihe der Bilder alles dessen, was im Bewusstseyn als daseyend gefunden wird, selbst hervorbringe, und sich zusehe, wie er sie hervorbringt, liegt in der Beschreibung unserer Wissenschaft, und jeder, der sie studirt und versteht, wird es als unmittelbares Factum in sich selbst finden. Dass nun ebenso im gemeinen Bewusstseyn diese Reihe erzeugt werde, würde nicht nur diesem unmittelbaren Bewusstseyn selbst, sondern sogar der eigenen Behauptung der Wissenschaftslehre wider-

sprechen, und ihr ganzes System aufheben. Das Bewusstseyn ist nach dieser Lehre ein vollständiges System, und kein einzelner Theil desselben kann seyn, ohne dass alle übrigen, noch alle übrigen, ohne dass jeder einzelne sey. Es kann sonach, nach derselben Lehre, im gemeinen Bewusstseyn keinesweges allmählig, und in einer Reihe, erst ein einzelnes A, sodann ein B u. s. w. erzeugt werden, indem ja keines ohne das andere möglich ist, sondern wenn ja von einer Erzeugung geredet werden sollte, so müsste das Ganze, mit allen seinen einzelnen Theilen, schlechthin durch Einen Schlag erzeugt werden.

Aber warum wollten wir auch hier von Erzeugung reden? Das wirkliche Bewusstseyn ist; es ist ganz und durchaus fertig, so wie nur wir selbst fertig sind und Selbstbewusstseyn haben, mit welchem, als mit ihrem letzten Gliede, die Wissenschaftslehre schliesst. Unsere bestehende Welt ist fertig, unstreitig nach Aller Urtheil, so wie nur Wir sind. Unser wirkliches Leben kann nichts weiter thun, als dieser Welt, Stück für Stück, so wie der unerklärliche Zufall es fügt, inne werden; dieselbe durchlaufen, analysiren und beurtheilen. Eine Erzeugung im wirklichen Leben zu behaupten hat durchaus keinen Sinn. Das Leben ist kein Erzeugen, sondern ein Finden. Eben dem vermeinten Erzeugen anderer Philosophien widerspricht die unsrige, und weist es ab.

Dieses absolut Vorhandene nun lässt, zufolge unserer Philosophie, im wirklichen Leben sich ***behandeln und beurtheilen, gleich als ob*** es durch eine ursprüngliche Construction, so wie die Wissenschaftslehre eine vollzieht, entstanden sey: das wirkliche Leben lässt nach den Gesetzen einer solchen Construction sich ergänzen und suppliren, und man kann sicher seyn, dass die wirkliche Beobachtung eine solche Ergänzung bestätigen werde. Man braucht nicht gerade Alles, alle Mittelglieder, zu leben und zu erleben; ebenso wie man, durch eine wissenschaftliche Geometrie unterstützt, nicht alle Linien wirklich zu messen braucht, sondern mehrere durch blosse Berechnung finden kann.

Dieses ***gleich als ob*** für ein kategorisches ***dass,*** diese Fiction für die Erzählung einer wahren, irgend einmal zu irgend

einer Zeit eingetretenen Begebenheit zu halten, ist ein grober Misverstand. Glauben sie denn, dass wir an der Construction des Grundbewusstseyns in der Wissenschaftslehre eine Historie von den Thathandlungen des Bewusstseyns, ehe das Bewusstseyn war, die Lebensgeschichte eines Mannes vor seiner Geburt, liefern wollen? Wie könnten wir doch, da wir selbst erklären, dass das Bewusstseyn nur mit allen seinen Bestimmungen zugleich ist; und kein Bewusstseyn vor allem Bewusstseyn, und ohne alles Bewusstseyn, begehren? Dies sind Misverständnisse, gegen welche man keine Vorkehrungen trifft, weil sie einem nicht beifallen, bis sie sich wirklich ereignen.

So sind alle Kosmogonien Versuche einer ursprünglichen Construction des Universums aus seinen Grundbestandtheilen. Will denn nun der Urheber einer solchen sagen, dass es sich wirklich einmal also begeben habe, wie er es in seiner Kosmogonie vorträgt? Gewiss nicht, so gewiss er sich selbst versteht und weiss, was er redet. Denn ohne Zweifel ist ihm doch das Universum ein organisches Ganzes, von welchem kein Theil seyn kann, wenn nicht alle übrigen sind; das sonach gar nicht allmählig entstehen konnte, sondern zu jeder Zeit, da es da war, ganz da seyn musste. Freilich glaubt der unwissenschaftliche Verstand, den man im Umfange des Gegebenen erhalten und Forschungen dieser Art nicht an ihn kommen lassen sollte, eine Erzählung zu hören, weil er nichts denken kann, als Erzählungen. Lässt sich nicht aus der gegenwärtigen Annahme so vieler, dass wir durch unsere Gnosogonie eine Erzählung zu geben glauben, schliessen, dass sie selbst nicht abgeneigt seyn würden, es für eine Erzählung zu nehmen, wenn nur das Siegel der Autorität und des Alterthums darauf ruhte?

D. L. Aber doch höre ich auch jetzt immer nur von Bestimmungen eines Bewusstseyns, die da seyen, und einem Systeme des Bewusstseyns, das da sey u. dergl. Damit sind eben die Anderen nicht zufrieden; ein System von Dingen soll ihrer Forderung zufolge da seyn, und von diesen erst das Bewusstseyn erzeugt werden.

D. A. Du redest jetzt in die Seele des Philosophen von

Profession, dessen ich mich schon oben entledigt zu haben glaubte, nicht des gemeinen Menschenverstandes und wirklichen Bewusstseyns, mit welchem ich mich soeben auseinandergesetzt habe.

Sage mir und besinne dich wohl, ehe du mir antwortest: tritt denn ein Ding ein in dich, und kommt in dir und für dich vor, ausser durch und mit dem Bewusstseyn desselben zugleich? Kann sonach in dir und für dich je das Ding von deinem Bewusstseyn des Dinges, und das Bewusstseyn, wenn es nur eins aus der beschriebenen ersten Potenz, ein durchgängig bestimmtes ist, je vom Dinge geschieden seyn? Kannst du das Ding ohne sein Bewusstseyn, oder ein durchaus bestimmtes Bewusstseyn ohne sein Ding denken? Entsteht dir die Realität anders, als eben durch dein Einsenken des Bewusstseyns in seine niedrigste Potenz; und geht dir nicht dein Denken gar aus, wenn du es anders denken willst?

D. L. Wenn ich mich meiner recht besinne, so muss ich dir dies zugeben.

D. A. Nun sprichst denn doch immer du selbst, aus deiner Seele und in deine Seele. Begehre doch also nicht selbst über dich selbst hinauszuspringen, und irgend etwas anders zu fassen, als du es eben fassen kannst, als Bewusstseyn *und* Ding, als Ding *und* Bewusstseyn; oder eigentlicher als keines von beiden, sondern als dasjenige, das erst hinterher in beides unterschieden wird, das absolut Subjectiv-objective und Objectiv-subjective.

Anders findet es auch der gemeine Menschenverstand nicht er hat immer Bewusstseyn und Ding zusammen, und redet immer von der Vereinigung beider. Nur das philosophische System des Dualismus findet es anders, indem es das absolut Untrennbare trennt, und recht scharf und gründlich zu denken glaubt, nachdem ihm alles Denken ausgegangen.

Diese mit dir soeben angestellte Ueberlegung und dieses Besinnen eines Jeden auf sich selbst scheint uns nun so leicht und so natürlich, dass es dazu keines Studiums bedürfe, dass es sich bei einem jeden von selbst finden müsse, und ihm ohne weiteres angemuthet werden könne. Jeder, der nur zur Be-

sonnenheit erwacht, und aus dem Mittelzustande zwischen Pflanze und Mensch heraustritt, findet es so: und wer denn schlechterdings nicht dahin gebracht werden kann, es so zu finden, dem ist auf keine Weise zu helfen. — Man hat wohl zuweilen diese Besinnung auf sich selbst für die Wissenschaftslehre selbst gehalten. Dann wäre nichts kürzer abgethan, und nichts leichter als diese Wissenschaft. Aber sie ist mehr; und jene Besinnung ist nicht sie selbst, sondern bloss die erste und einfachste, aber ausschliessende Bedingung ihres Verständnisses.

Was soll man von dem Kopfe derer denken, die auch hier noch den Ausweg eines kritischen und transcendentalen Skepticismus suchen, d. i. die da meinen, dass noch bezweifelt werden könne, ob man auch wirklich wissen müsse von dem, wovon man redet, und in diesen Zweifel die wahre philosophische Aufklärung setzen!

Ich bitte dich, mein Leser, rüttle doch diese Träumenden, und sage ihnen: wisst ihr denn je, ohne dass ihr eben ein Bewusstseyn habt; könnt ihr denn also je mit allem eurem Wissen, und da dieses, wofern ihr euch nicht in Stöcke und Klötze verwandelt, von eurem Wesen unzertrennlich ist, mit eurem ganzen Wesen je über Bestimmungen des Bewusstseyns hinauskommen? Wenn ihr dieses nur einmal eingesehen habt, so wurzelt doch ein in diese Ueberzeugung, merkt es euch für einmal auf immer, und lasst euch durch nichts hinführo davon abbringen, oder euch verleiten, es einen Augenblick zu vergessen.

Es ist uns freilich sehr wohl bekannt, dass, wenn ihr über jene Bestimmungen des Bewusstseyns wiederum urtheilt, also ein Bewusstseyn *der zweiten Potenz* erzeugt, euch dieses nun in diesem Zusammenhange ganz besonders als Bewusstseyn, und als blosses Bewusstseyn, abgehoben vom Dinge, erscheint; und euch nun jene erste Bestimmung, in Rücksicht auf dieses blosse Bewusstseyn, als blosses Ding erscheint: ebenso, wie das *Maass* eurer Linie auch noch etwas Anderes seyn soll, als *die Linie selbst.* Aber ihr werdet euch durch diesen Schein nicht täuschen lassen, nachdem ihr ja einmal wisst, dass für

euch gar nichts da seyn kann, ausser Bestimmungen des Bewusstseyns; ihr werdet sonach auch jetzt noch sehr wohl begreifen, dass auch jenes Ding nichts sey, als eine solche Bestimmung, die nur in Beziehung auf ein höheres Bewusstseyn Ding genannt werde; ebenso wie ihr jeden Augenblick innewerden könnt, dass euer Maass der Linie durchaus nichts Anderes sey, als die Linie selbst, nur in einer anderen Beziehung und deutlicher gedacht.

Ebensowenig ist uns unbekannt, dass, wenn ihr ein stehendes System von Grundbestimmungen des Bewusstseyns denken sollt, wie ihr freilich, um auch nur den Begriff der Wissenschaftslehre zu fassen, es sollt, es euch nicht wohl möglich ist, das Lebendige, in steter Agilität und im Werden Begriffene, wie euer Bewusstseyn euch erscheint, zu fixiren, und als ein Haltendes und Festes vor euch hinzustellen, welches euch auch niemand anmuthet; sondern dass euch dieses System sodann, eurem Bewusstseyn gegenüber, zu einem Systeme der Welt ausschlägt: wie denn eure ganze, selbst im Standpuncte des gemeinen Bewusstseyns gedachte Welt nichts Anderes ist, als eben jenes stillschweigend vorausgesetzte System der Grundbestimmungen eines Bewusstseyns überhaupt. Ihr sollt aber aus der vorhergegangenen Selbstbesinnung wissen und euch dessen erinnern, dass es doch, so gewiss ihr es denkt, davon wisst und redet, und nicht — nicht denkt, nicht davon wisst noch redet, — eigentlich nur System von Bestimmungen eures Bewusstseyns seyn könne.

Sechste Lehrstunde.

Ich sehe es dir an, mein Leser, dass du betroffen dastehst. Ist es nichts weiter als dies? scheinst du zu denken. Eine blosse Abbildung des wirklichen Lebens wird mir gereicht, die mir im Leben nichts erspart; eine Abschilderung in verjüngtem Maasstabe mit blassen Farben, von demjenigen, das ich alle Tage in der Natur vor mir habe, ohne alle Mühe und Arbeit. Und für diesen Zweck sollte ich mich einem ermüdenden Studium und langwierigen Uebungen unterwerfen? Eure Kunst scheint mir nicht um vieles wichtiger, als die des bekannten Mannes, der Hirsekörner durch ein Nadelöhr warf, die doch auch ihm Mühe genug gekostet haben mochte. Ich bedarf eurer Wissenschaft nicht, und will mich ans Leben halten. —

Folge unbefangen diesem Vorsatze, und halte dich nur recht an das Leben. Stehe fest und unerschütterlich in diesem Entschlusse, und lass dich durch keine Philosophie irre, oder dir denselben verdächtig machen. Schon dadurch hätte ich den grössten Theil meines Zweckes mit dir erreicht.

Aber damit du nicht in Gefahr kommst, ein Studium, auf welches dich zu legen wir dir nicht rathen, und nichts dich antreibt, in deinem Umkreise abzurathen, herabzusetzen, zu verleumden, auf unsere eigenen Aussagen gestützt, — es, inwiefern du die Macht dazu hast, zu unterdrücken; so höre, von welchem Einflusse und Nutzen dieses Studium denn doch seyn könnte.

Man hat von jeher die Mathematik, besonders den die Anschauung am Unmittelbarsten aufregenden Theil derselben, die Geometrie, als ein Uebungsmittel des Geistes empfohlen, und sie häufig, lediglich in dieser Rücksicht, ohne übrigens von dem materialen Inhalte derselben irgend einen Gebrauch machen zu wollen, studirt. Und sie ist dieser Empfehlung aller-

dings würdig; ohnerachtet es durch die hohe formale Ausbildung derselben, durch ihre auf das Alterthum gestützte Autorität, und durch ihren zwischen der Anschauung und Wahrnehmung in der Mitte liegenden besonderen Standpunct möglich geworden ist, sie historisch zu lernen, statt, wie man sollte, sie selbst nachzuerfinden; und sie gläubig anzunehmen, statt sich von ihrer Evidenz zu überzeugen; so dass die wissenschaftliche Bildung, welche allein beabsichtigt wurde, dadurch nicht erreicht wird, und der Schluss von einem grossen, d. i. vielwissenden Mathematiker auf einen wissenschaftlichen Kopf heutzutage durchaus unsicher geworden ist. Es verschlägt nemlich hier dem Gebrauche im Leben, und ebenso dem Fortfolgern in der Wissenschaft nichts, ob man die früheren Sätze wirklich eingesehen, oder sie nur auf guten Glauben angenommen hat. In einem weit höheren Grade ist allein schon in dieser Rücksicht die Wissenschaftslehre zu empfehlen. Ohne wirkliche Erhebung zur Anschauung und mit ihr zur Wissenschaftlichkeit kann man sie, wenigstens so wie sie jetzt vorgetragen wird, gar nicht fassen: und es dürfte wohl Jahrhunderte dauern, ehe sie eine Form annehmen wird, in der sie auswendig gelernt werden könne. Dass man aber sie anwenden und durch sie ein anderes Wissen hervorbringen könne, ohne sie selbst wissenschaftlich gefasst zu haben, dahin wird es, wenn wir uns nicht sehr irren, wohl nie kommen. Ueberdies erhebt sie, aus dem schon oben angeführten Grunde, dass sie durchaus kein Hülfsmittel, keinen Träger ihrer Anschauung hat, ausser die Anschauung selbst, den menschlichen Geist höher, als es keine Geometrie vermag. Sie giebt dem Geiste nicht nur Aufmerksamkeit, Gewandtheit, Festigkeit, sondern zugleich absolute Selbstständigkeit, indem sie ihn nöthigt, mit sich selbst allein zu seyn, und in sich selbst zu wohnen und zu walten. Jedes andere Geistesgeschäft ist gegen sie unendlich leicht; und dem, der in ihr sich geübt hat, fällt nichts mehr schwer. Es kommt dazu noch, dass, indem sie alle Gegenstände des menschlichen Wissens bis in den Mittelpunct verfolgt, sie das Auge gewöhnt, in Allem, was ihm vorkommt, auf den ersten Blick den eigent-

lichen Punct zu treffen, und ihn unverrückt zu verfolgen; daher es für einen geübten Wissenschaftslehrer gar nichts Dunkeles, Verwickeltes und Verworrenes mehr geben kann, wenn er nur den Gegenstand, von welchem die Rede ist, kennt. Ihm ist es immer am Leichtesten, Alles von vorn an, und von Neuem aufzubauen, indem er die Risse zu jedem wissenschaftlichen Gebäude in sich trägt; er ist daher in jedem verworrenen Baue sehr leicht orientirt. Hierzu kommt die Sicherheit und das Vertrauen auf seinen Blick, das er sich in der Wissenschaftslehre, als einer Leiterin alles Raisonnements, erworben hat; die Unerschütterlichkeit, mit der er jeder Abweichung von der gewohnten Bahn, und jeder Paradoxie entgegensieht. Es würde ganz anders mit allen menschlichen Angelegenheiten stehen, wenn die Menschen sich nur entschliessen könnten, ihren Augen zu glauben. Jetzt erkundigen sie sich bei ihren Nachbarn und bei der Vorwelt, was sie denn eigentlich sehen, und durch dieses Mistrauen in sich selbst werden die Irrthümer verewigt. Gegen dieses Mistrauen ist der Besitzer der Wissenschaftslehre auf immer geschützt. Mit einem Worte: durch die Wissenschaftslehre kommt der Geist des Menschen zu sich selbst, und ruht von nun an auf sich selbst, ohne fremde Hülfe, und wird seiner selbst durchaus mächtig, wie der Tänzer seiner Füsse, oder der Fechter seiner Hände.

Irren sich die ersten Freunde dieser Wissenschaft, welche bisher noch an so Wenigen hat versucht werden können, nicht gänzlich, so führt diese Selbstständigkeit des Geistes auch zur Selbstständigkeit des Charakters, dessen Anlage selbst hinwiederum eine nothwendige Bedingung des Verständnisses der Wissenschaftslehre ist. Zwar vermag sie, ebensowenig als irgend ein anderes Wissen, jemanden zum rechtschaffenen tugendhaften Manne zu machen; aber sie räumt doch, wenn wir uns nicht sehr irren, das mächtigste Hinderniss der Rechtschaffenheit aus dem Wege. Wer in seinem Denken sich selbst durchaus losgerissen hat von allem fremden Einflusse, und in dieser Rücksicht sich selbst aus sich selbst neu aufgebaut hat, der wird doch ohne Zweifel die Maximen des Handelns nicht da-

her holen, woher er die Maximen des Wissens zu nehmen verschmähte. Er wird ohne Zweifel nicht länger seine Empfindungen über Glück und Unglück, Ehre und Schande durch den unsichtbaren Einfluss des Weltganzen bilden, und durch dessen geheimen Zug sich fortziehen lassen; sondern sich selbst bewegen, und die Grundtriebfedern dieser Bewegung auf eigenem Boden aufsuchen und erzeugen.

Dies wäre der Einfluss dieses Studiums, wenn auch nur lediglich auf seine wissenschaftliche Form gesehen wird, selbst wenn sein Inhalt nichts bedeutete, und von gar keinem Nutzen wäre.

Aber sehen wir auf diesen Inhalt! — Jenes System erschöpft alles mögliche Wissen des endlichen Geistes seinen Grund-Elementen nach, und stellt diese Grund-Elemente für alle Ewigkeit hin. Diese Elemente können ins Unendliche zertheilt und anders zusammengesetzt werden, und darin hat das Leben des Endlichen seinen Spielraum; aber es kann ihnen schlechthin kein Neues hinzugefügt werden. Was nicht seinen Elementen nach in ihrer Abschilderung schon vorhanden ist, ist sicher wider die Vernunft. Dieses zeigt diese Wissenschaft sonnenklar jedem, dem für sie die Augen aufgegangen. Es kann daher von dem Zeitpuncte an, da sie herrschend geworden, d. i. nachdem alle diejenigen sie besitzen, die den grossen Haufen, welcher sie nie besitzen kann, leiten, schlechthin kein Ueberfliegen der Vernunft, keine Schwärmerei, kein Aberglaube mehr Wurzel fassen. Alles dieses ist in seinen Grundtiefen angegriffen und ausgerottet. Jeder, der jene allgemeine Ausmessung der endlichen Vernunft mit unternommen hat, weiss in jedem Augenblicke den Punct anzugeben, wo das Unvernünftige die Grenzen der Vernunft überschreitet, und ihr widerspricht. Er weiss den Widerspruch jedem, der nur gesunden Verstand hat, und den guten Willen, vernünftig zu seyn, auf der Stelle ins Licht zu setzen. So verhält es sich mit dem Urtheile im gemeinen Leben. Nicht anders in der Philosophie, dergleichen sich unter uns herumtrieb, Ansprüche machte, die Aufmerksamkeit erregte, zahllose Verwirrungen

hervorbrachte. Alle diese Verwirrungen sind von dem Zeitpuncte an, da die Wissenschaftslehre herrschend wird, auf immer aufgehoben. Die Philosophie wollte bisher seyn, und wollte Etwas seyn, sie wusste aber selbst nicht so recht, *was;* und dieses war sogar einer der Hauptpuncte, über welchen sie stritt. Durch die Ausmessung des ganzen Gebietes des endlichen Denkens und Wissens wird ausgemittelt, welcher Theil von diesem Gebiete ihr anheimfalle, nachdem alles Uebrige entweder Nichts ist, oder durch andere Wissenschaften schon in Beschlag genommen. Ebensowenig findet ein weiterer Streit über besondere Puncte und Sätze statt, nachdem alles Denkbare in einer wissenschaftlichen Reihe der Anschauung nachgewiesen und bestimmt ist. Es ist gar kein Irrthum mehr möglich; denn die Anschauung irrt nie. Die Wissenschaft, welche allen übrigen aus dem Traume helfen soll, befindet sich von diesem Zeitpuncte an nicht selbst mehr im Traume.

Die Wissenschaftslehre erschöpft alles menschliche Wissen seinen Grundzügen nach, sagte ich; sie theilt es, und unterscheidet diese Grundzüge. Jeder möglichen Wissenschaft Object liegt daher in ihr. Die Weise, wie dasselbe behandelt werden muss, geht in ihr aus dem Zusammenhange desselben mit dem ganzen Systeme des menschlichen Geistes, und aus den Gesetzen, die in dieser Region gelten, hervor. Sie sagt es dem Bearbeiter der Wissenschaft, was er wissen kann, und was nicht; wonach er fragen kann und soll, giebt ihm die Reihe der anzustellenden Untersuchungen an, lehrt ihn, wie er sie anzustellen und seinen Beweis zu führen hat. Jenes blinde Tappen und Herumirren der Wissenschaften ist sonach gleichfalls durch die Wissenschaftslehre aufgehoben. Jede Untersuchung, die da angestellt wird, entscheidet auf immer, indem man sicher wissen kann, ob sie recht angestellt worden. Die Wissenschaftslehre sichert durch dieses Alles die Cultur, indem sie dieselbe dem blinden Zufalle entreisst, und sie unter die Gewalt der Besonnenheit und der Regel bringt.

Dieses ist ihr Erfolg für das Wissenschaftliche, das ja be-

stimmt ist in das Leben einzugreifen, und allenthalben, wo es nur recht getrieben wird, nothwendig in dasselbe eingreift: sonach mittelbar auch mit für das Leben.

Aber auch unmittelbar wirkt die Wissenschaftslehre auf das Leben. Ob sie gleich nicht an und für sich die richtige praktische Denkart selbst, die Lebensphilosophie ist, indem ihr dazu das Lebendige und Andringende der Erfahrung fehlt; so giebt sie doch ein vollständiges Bild derselben. Wer die Wissenschaftslehre wirklich besitzt, übrigens aber im Leben die Denkart nicht hat, noch nach ihr handelt, welche dort als die einzige vernünftige aufgestellt wird, der befindet sich wenigstens, wenn er nur einmal sein wirkliches Denken mit seinem philosophischen vergleicht, nicht im Irrthume über sich selbst. Er weiss es, dass er ein Thor ist, und kann sich selbst mit dieser Benennung nicht verschonen. Es fehlt ihm ferner gar nicht an dem Vermögen, das wahre Princip seiner Verkehrtheit in jedem Augenblicke zu finden, ebenso wie das wahre Mittel seiner Verbesserung. Er kann es bei der mindesten ernsthaften Betrachtung über sich selbst wissen, welche Gewohnheiten er abzuschaffen, welche Uebungen dagegen er mit sich anzustellen habe. Wird er aus dem Philosophen nicht zugleich ein Weiser, so liegt die Schuld lediglich an seinem Willen und an seiner Trägheit: denn den Willen zu verbessern, und dem Menschen Kraft zu geben, das vermag keine Philosophie.

So verhält die Wissenschaftslehre sich zu denen, welche selbst für ihre Person im Besitze derselben seyn können. Auf diejenigen, welche dies nicht vermögen, fliesst sie ein durch die, von denen sie geleitet werden: durch die Regenten und Volkslehrer.

Die Staatsverwaltung wird, sobald nur die Wissenschaftslehre verstanden und angenommen ist, ebensowenig als andere Künste und Wissenschaften, blind herumtappen, und Versuche machen, sondern unter feste Regeln und Grundsätze kommen; denn dergleichen Grundsätze giebt jene Wissenschaft an. Zwar vermag sie nicht den Staatsverwaltern den guten Willen bei-

zubringen, oder ihnen den Muth zu geben, das für richtig Erkannte durchzusetzen: aber wenigstens werden sie von jenem Zeitpuncte an nicht mehr sagen können, dass es nicht an ihnen liege, wenn es sich mit den menschlichen Verhältnissen nicht zum Bessern ändere. Jeder, der selbst die Wissenschaft besitzt, wird ihnen sagen können, was sie zu thun hätten; und wenn sie es doch nicht thun, so werden sie offenbar vor aller Welt da stehen, als solche, die des guten Willens ermangeln. Die menschlichen Verhältnisse werden sonach von jenem Zeitpuncte an in eine solche Lage gebracht werden können, dass es den Menschen nicht nur leicht möglich, sondern beinahe nothwendig wird, ordnungsliebende und ehrliche Bürger zu seyn.

Erst nachdem diese Aufgabe gelöst seyn wird, werden Erzieher und Volkslehrer hoffen können, mit Erfolg zu arbeiten. Die äussere, von ihnen nicht abhängende Bedingung ihres Zweckes ist ihnen gegeben. Die Geschicklichkeit, ihn zu erreichen, haben sie in sich selbst: denn auch ihr Geschäft ist durch die Wissenschaftslehre vom abergläubischen Herkommen und dem Handwerksgebrauche losgemacht, und unter feste Regeln gebracht. Sie wissen von nun an bestimmt, von welchem Puncte sie auszugehen, und wie sie fortzuschreiten haben.

Mit einem Worte: durch die Annahme und allgemeine Verbreitung der Wissenschaftslehre unter denen, für welche sie gehört, wird das ganze Menschengeschlecht von dem blinden Zufalle erlöst, und das Schicksal wird für dasselbe vernichtet. Die gesammte Menschheit bekommt sich selbst in ihre eigene Hand, unter die Botmässigkeit ihres eigenen Begriffes; sie macht von nun an mit absoluter Freiheit Alles aus sich selbst, was sie aus sich machen nur wollen kann.

Dieses Alles, was ich soeben behauptet habe, ist streng erweisbar und geht aus dem blossen Begriffe der Wissenschaftslehre, wie er in dieser Schrift aufgestellt worden, hervor. Es könnte sonach nur noch das in Frage gestellt werden, ob dieser Begriff selbst ausführbar sey, und darüber

werden diejenigen, — aber auch nur sie — entscheiden, die denselben wirklich ausführen, und die Wissenschaftslehre, von welcher behauptet wird, dass sie schon gegenwärtig da sey, für sich selbst zu Stande bringen und sie nacherfinden werden. Der Erfolg der gegebenen Verheissungen aber hängt davon ab, dass die Wissenschaftslehre in die Gewalt Aller komme, welche als Bearbeiter irgend einer Wissenschaft, oder als Volkserzieher sich über das Volk erheben; und hierüber werden die folgenden Zeitalter entscheiden. In dem gegenwärtigen Zeitalter will die Wissenschaftslehre nichts mehr, und hofft auf nichts mehr, als dass sie nicht ungehört verworfen werde und wieder in Vergessenheit gerathe; sie will nur Einige gewinnen, die dieselbe auf ein besseres Zeitalter zu überliefern vermögen. Erreicht sie nur dies, so ist der Zweck dieser Schrift, und der vorigen und der künftigen des Verfassers erreicht.

Nachschrift

an die Philosophen von Profession,

die bisher

Gegner der Wissenschaftslehre gewesen.

Für Euch zwar ist diese Schrift nicht geschrieben. Doch wird sie in Eure Hände kommen, und Ihr werdet, wenn Ihr Eurer bisherigen Praxis folgt, dieselbe zwar nicht verstehen, auch nicht eigentlich lesen, wohl aber sie recensiren.

Hat das Geschäft nicht zu dringende Eile, so leset, ehe Ihr an die Recension geht, wenigstens diese ausdrücklich für Euch bestimmte Nachschrift, welche ja vergebens geschrieben wäre, wenn Ihr sie nicht läset.

„Der Unterschied zwischen den streitigen Meinungen ist ja so gar gross nicht; mögen die streitenden Parteien, jeder von ihrer Seite etwas nachlassen, und sich vertragen!" Dies ist auch so einer der Weidsprüche unseres humanen Zeitalters, der auch in Beziehung auf meinen Streit mit Euch vorgebracht worden, als man noch einige Fassung übrig behalten hatte. Wenn Ihr die vorstehende Schrift auch nur durchgeblättert habt, wie es für eine Recension hinreicht, so kann Euch in derselben doch so viel aufgefallen seyn, dass der Unterschied zwischen Euch und mir allerdings sehr gross ist, und dass es wohl wahr seyn möge, was ich schon oft gesagt und Ihr nie als meinen wahren Ernst habt aufnehmen wollen, dass zwischen Euch und mir durchaus kein gemeinschaftlicher Punct ist, über welchen, und von welchem aus über etwas Anderes, wir uns verständigen könnten. Auch könnte Euch der Grund, warum dies sich so verhalte, der eigentliche Trennungspunct Eurer Geister von dem meinigen eingeleuchtet haben.

Da es aber ebensowohl Euch auch nicht aufgefallen seyn und nicht eingeleuchtet haben könnte, so will ich schon nochmals für Euch diesen Punct angeben: — historisch nemlich, wie man allein für Euch etwas angeben kann.

Ich suche die Wissenschaft — nicht etwa bloss die äussere systematische Form, sondern das Innere eines *Wissens*, dasjenige, auf welchem allein es beruht, dass ein Wissen, eine Ueberzeugung, eine Unerschütterlichkeit des Bewusstseyns stattfindet — in ihrer Urquelle zu ergreifen. Ihr dagegen, so gute Raisonneurs Ihr übrigens der logischen Form nach seyn möget, welchen Ruhm ich hierdurch jedem unter Euch in jedem Grade zugestehen will, in dem er ihn zu behaupten vermag — Ihr habt von jenem Inneren eines Wissens auch nicht die leiseste Ahndung. Die ganze Tiefe Eures Wesens reicht nicht bis dahin, sondern nur bis zum historischen Glauben; und Euer Geschäft ist, die Ueberlieferungen dieses Glaubens raisonnirend weiter zu zerlegen. Ihr habt in Eurem Leben nicht *gewusst*, und wisst daher gar nicht, wie Einem zu Muthe ist, der da weiss. Ihr erinnert Euch, wie Ihr gelacht habt, wenn man *der intellectuellen Anschauung* erwähnte. Hättet Ihr je gewusst,

und vom Wissen gewusst; Ihr hättet diese Anschauung wahrlich nicht lächerlich gefunden.

Aber nicht genug, dass Ihr davon keine Ahndung habt: es ist Euch sogar in einer dunkeln Tradition ein Schatten jenes Unbekannten zugekommen, nach welcher Ihr dasselbe für den schlimmsten Abweg haltet, und für die ungeheuerste Verirrung, in die ein menschlicher Geist gerathen kann. Das sind Schwärmereien, Wortklaubereien, scholastischer Dunst, elende Spitzfindigkeiten; diese überschlagt Ihr, wo Ihr sie findet, um geschwind bei den — Resultaten (d. i. historisch zu erlernenden und in das Gedächtniss zu fassenden Sätzen) anzukommen, und, wie einige Eurer Repräsentanten reden, Euch an Dinge zu halten, die Kopf und Herz interessiren. Darin eben besteht die hohe Aufklärung und Bildung und Humanität des gegenwärtigen philosophischen Jahrhunderts, dass Ihr Euch dieser altfränkischen Pedantereien entledigt habt.

Ich aber achte gerade das, und strebe ihm aus allen Kräften nach, was Ihr verachtet und aus allen Kräften flieht. Wir haben eine durchaus entgegengesetzte Ansicht von dem, was würdig ist, Ziel zu seyn, und anständig und löblich; und wenn diese Entgegengesetztheit nicht schon früher heftig ausgebrochen, so kam dies lediglich von Eurer gutmüthigen Meinung, dass jene Scholastik nur eine temporaire Verirrung sey, dass ich am Ende doch auch auf dasselbe ausginge, worauf Ihr ausgeht, auf eine populaire erbauliche Lebensphilosophie. Wohl habt Ihr von den Zeichen der Zeit gesprochen, dass man darauf auszugehen scheine, die alte Barbarei, die ich freilich anders, die ich die alte Gründlichkeit nenne, wieder zurückzuführen, und dass die Aufklärung und schöne Literatur der Deutschen, welche ich die Seichtigkeit und die Frivolität der Deutschen nenne, die soeben erst gut in den Gang gekommen, in Verfall zu gerathen drohe: vermuthlich, um dadurch dem Verfalle vorzubeugen. Es wird immermehr einleuchten, wie arg es über diesen Punct mit der Wissenschaftslehre bestellt ist, und dass, wenn es nach ihr ginge, jene Barbarei sicher wiederkehren, und diese schöne Aufklärung völlig zu Grunde gehen würde.

Also, bis zum historischen Glauben geht Euer Wesen, und nicht weiter. Zuvörderst habt Ihr da Euer eigenes Leben, an dessen Vorhandenseyn Ihr eben glaubt, weil Andere auch daran glauben; denn wenn Ihr auch nur das *wüsstet*, dass Ihr lebt, so würde es schon deswegen ganz anders um Euch stehen. Dann schwimmen im Strome der Zeiten zerschellte Trümmer ehemaliger Wissenschaft. Ihr habt Euch sagen lassen, dass diese Werth hätten, und sucht davon aufzufischen, so viel Ihr vermögt, und zeigt es den Neugierigen vor. Ihr geht sorgfältig um mit diesen Trümmern, dass Ihr sie ja nicht zerbrecht, zerdrückt, oder auf irgend eine Weise aus ihrer Form bringt, damit Ihr sie Euren Erben und Erbnehmern unbeschädigt überliefern, und diese sie wiederum den Neugierigen der Nachwelt vorzeigen können. Höchstens putzt Ihr sie zuweilen sauber ab.

Ich bin unter Euch gerathen, und Ihr habt mir die Ehre erzeigt, mich für Euren Genossen zu halten. Ihr habt mir collegialische Dienste zu erweisen gesucht, mich zuziehen, warnen, berathen wollen. Hierbei ist es Euch nun ergangen, wie folget: und so wird es Euch immer ergehen, wenn Ihr nicht das Geschäft ganz aufgebt.

Zuvörderst habt Ihr, was ich vortrug, für Historie gehalten; zuerst für Brocken aus dem Kantischen Strome, und da wolltet Ihr sie mit Euren Sammlungen vergleichen: als dies nicht ging, wenigstens für Brocken aus dem Strome des empirischen Lebens. Was ich auch sagen, versichern, betheuern, wie ich mich auch verwahren mag; Ihr könnt es durchaus nicht unterlassen, meine wissenschaftlichen Sätze in Erfahrungssätze, meine Anschauungen in Wahrnehmungen, meine Philosophie in Psychologie zu verwandeln. Dies ist noch unlängst Einem unter Euch mit dem zweiten Buche meiner Bestimmung des Menschen, in welchem ich doch wahrlich klar gewesen zu seyn glaube, in der Erlanger Literatur-Zeitung begegnet. Dieser verweiset dem dort redend eingeführten Geiste der Speculation schon die blosse Frage nach dem *Bewusstseyn* des Hörens, Sehens u. s. w., und entdeckt schon in dieser Frage glücklich die Täuschung. Er für seine Person weiss *durchs*

Hören, Sehen u. s. w., ohne dass er *vom* Hören, Sehen u. s. w. weiss: und der Mann hat in seiner Art ganz recht. — Dass Euch dies nun so begegnen muss, weiss ich sehr wohl, und weiss auch den Grund davon. Die Anschauung habt Ihr nicht, und könnt Ihr nicht erschwingen; es bleibt Euch daher nur die Wahrnehmung übrig, und wenn Ihr diese nicht haben sollt, so habt Ihr gar nichts unter den Händen. Aber ich wollte eben, dass Ihr gar nichts hättet; wie ich Euch dieses tiefer unten noch näher auseinandersetzen werde.

Ferner habt Ihr jeden Bissen fur einen ganzen für sich bestehenden Bissen gehalten, wie es sich mit Euren Sammlungen verhält; habt geglaubt, dass jeder nur so einzeln weggetragen und im Gedächtnisse aufgestellt werden könne, und habt die Arbeit versucht. Nun aber wollten die einzelnen Stücke, so wie Ihr sie erfasst hattet, nicht zusammenpassen, und ihr schrieet: Widerspruch! — Das kam Euch daher, weil Ihr gar keinen Begriff von einem synthetisch-systematischen Vortrage habt, sondern nur Sammlungen von Aussprüchen der Weisen kennt. Euch ist jeder Vortrag eine Fluth von Flugsand, in welchem jedes Körnchen für sich besteht und geründet, und eben als ein Körnchen Flugsand verständlich ist. Von einem Vortrage, der einem organischen und sich selbst organisirenden Körper gleicht, wisst Ihr nichts. Ihr reisst dem organischen Leibe ein Stück aus, zeigt die herumhängenden Lappen vor und schreit: das soll mir nun glatt und geründet seyn! Dasselbe ist dem eben erwähnten Recensenten mit dem eben erwähnten Buche begegnet. — Wisset, — oder vielmehr wisset nicht Ihr, sondern wisse der populaire Leser, der vielleicht dieses Blatt auch liest, dass mein Vortrag, wie jeder wissenschaftliche es soll, ausgeht von dem Allerunbestimmtesten, und dieses vor den Augen des Lesers weiter bestimmt; daher freilich im Verfolge den Objecten noch ganz andere Prädicate beigelegt werden, als ihnen im Anfange beigelegt wurden; dass dieser Vortrag ferner sehr oft Sätze entwickelt und aufstellt, die er hinterher widerlegt, indem er durch Antithesen zur Synthese fortschreitet. Das durchaus bestimmte, wahre Resultat, bei dem es bleibt, findet sich hier nur am

Ende. Ihr sucht freilich nur dieses Resultat; und der Weg, wie es gefunden wird, ist für Euch nicht da. Um für Euch zweckmässig zu schreiben, müsste man nur in möglichster Kürze sagen, wie man es eigentlich meine, damit Ihr Euch nun geschwind besinnen könntet, ob Ihr es auch so meint. Wäre Euklides ein Schriftsteller unserer Tage: wie würdet Ihr ihm die Widersprüche aufgedeckt haben, von denen er wimmelt! — „Jeder Triangel hat drei Winkel." Gut, das wollen wir uns merken. „Der Inhalt der drei Winkel in jedem Triangel ist gleich zweien rechten." Welch ein Widerspruch, würdet Ihr rufen: auf *der* Seite: drei Winkel überhaupt, deren Inhalt ja sehr verschiedene Summen ausmachen kann; auf *dieser Seite da:* nur drei solche Winkel, deren Summe gleich ist zweien rechten!

Ihr habt mir die Ausdrücke verbessert, und mich reden gelehrt: denn da Ihr meine Richter seyd, so versteht es sich, dass Ihr besser reden könnt, als ich. Ihr habt dabei nur ausser Acht gelassen, dass man keinen füglich berathen könne, *wie* er sagen solle, ehe man weiss, *was* er sagen will. Ihr habt Euch besorgt für meine Leser bezeigt, beklagt, dass ich so unverständlich schriebe, und oft versichert, dass das Publicum, für welches ich eine Schrift bestimme, dieselbe nicht verstehen werde; Ihr werdet von der gegenwärtigen, wenn Ihr Eurer bisherigen Praxis folgt, dasselbe versichern. Dieses aber habt Ihr bloss deswegen geglaubt, weil Ihr selbst sie nicht verstandet, und voraussetztet, das grössere Publicum habe noch weit weniger Verstand, als Ihr, die Ihr ja Gelehrte und Philosophen seyd. Aber in dieser Voraussetzung geht Ihr sehr irre: ich habe so viele Jahre nicht nur mit angehenden Studenten, sondern auch mit erwachsenen Personen jederlei Lebensart aus den gebildeten Ständen, über Philosophie gesprochen, und nie in meinem Leben im Gespräch dergleichen Unverstand gehört, als Ihr alle Tage für den Druck niederschreibt.

Aus jener radicalen Verschiedenheit unserer beiderseitigen Geister entstehen die sonderbaren Phänomene, die sich zeigen: dass wenn ich etwas sage, das mir ganz leicht, natürlich,

sich von selbst verstehend scheint, Ihr dasselbe als eine ungeheure Paradoxie findet, die Ihr gar nicht klar kriegen könnt; und mir dagegen dasjenige, was Ihr als ungemein plan und allbekannt voraussetzet, und Euch schlechthin nicht träumen lasst, dass jemand etwas dagegen haben könne, oft so verworren vorkommt, dass ich Tage lang zu reden haben würde, um die Verwirrungen auseinanderzusetzen. Diese Eure planen Sätze sind durch die Ueberlieferung zu Euch herabgeschwommen, und Ihr glaubt sie zu verstehen und zu wissen, weil Ihr sie so sehr oft gehört und selbst gesagt habt, ohne Widerspruch zu erfahren.

Die gegenwärtige Schrift ist für Euch gewiss wieder voll solcher ungeheuren Paradoxien, die Ihr mit einem einzigen Eurer planen Sätze niederschlagen werdet. Dass ich zum Beispiele nur Eine dieser Paradoxien anführe, die erste, die mir in die Gedanken fällt. „Was man durch die blosse Worterklärung herausbringe, sey in der Wissenschaftslehre nie das Richtige, sondern ganz sicher das Unrichtige," habe ich oben gesagt. Ihr werdet, wenn Ihr Eurer bisherigen Praxis folgt, diesen Satz als einen klaren Beweis anführen, wie weit bei mir der Unsinn gehe: — „Denn wie in aller Welt man denn irgendwo zum Verständniss gelangen könne, ausser durch richtige Erklärung der gebrauchten Worte;" werdet darauf nach Eurer Weise spotten; den Erleuchteten, die sich zu diesem Sinne, der noch über die Worte hinausliegt, durch die Fichtische Anschauung zu erheben Lust haben, Glück wünschen, von Euch versichern, dass Ihr dazu keinesweges Lust hättet; und wie viel etwa Euer Witz noch sonst vermag. Nun würdet Ihr finden, wenn Ihr auch nur beim Lesen einer politischen Zeitung Acht auf Euch haben wolltet, dass Ihr sogar diese nicht versteht, wenn Ihr bloss die Worte auffasset und analysirt, dass Ihr vielmehr auch hier durch Eure Phantasie das Bild der erzählten Begebenheit entwerfen und die Begebenheit vor Euch vorgehen lassen, sie Euch *construiren* müsst, um wirklich zu verstehen; dass Ihr auch wirklich dieses von jeher ohne Fehl gethan habt und thut, so gewiss Ihr jemals eine Zeitung verstanden habt, und noch versteht. Nur habt Ihr

das nicht bemerkt, und ich befürchte sehr, dass Ihr es auch jetzt nicht so finden werdet, ohnerachtet ich Euch darauf aufmerksam mache: denn gerade die Blindheit dieses inneren Auges der Phantasie ist das Gebrechen, das wir Euch immer vorgerückt haben. Aber hättet Ihr es auch bemerkt, oder könntet Ihr es jetzt bemerken, so passt das doch bei Euch gar nicht auf die Wissenschaft. Von dieser habt Ihr immer geglaubt, dass sie nur gelernt werde, und es ist Euch nicht eingefallen, dass sie eigentlich, ebenso wie die in der Zeitung erzählte Begebenheit, construirt werden müsse.

Ihr habt aus diesem Euch jetzt sattsam auseinandergesetzten Grunde die Wissenschaftslehre bisher so wenig verstanden, dass keiner unter Euch auch nur den Boden erblickt hat, auf welchem sie ruht. Doch, wenn man Euch dieses sagt, so erzürnt Ihr Euch. Aber warum wollt Ihr Euch doch darüber erzürnen? Müssen wir es denn nicht sagen? Wenn man glaubte, dass Ihr sie gefasst hättet, und dass sie so gefasst werden müsse, wie Ihr sie gefasst habt, so wäre es ja eben so, als ob die Wissenschaftslehre nie da gewesen, und dieselbe wäre auf die leichteste Art von der Welt ganz in der Stille über die Seite gebracht. Dass wir dies so ganz ruhig geschehen lassen, lediglich damit nicht etwa Euer Vermögen zu verstehen in einigen üblen Leumund komme, könnt Ihr uns doch billigerweise nicht füglich anmuthen.

Aber Ihr werdet die Wissenschaftslehre auch in der Zukunft nicht verstehen. Jetzt davon abgesehen, dass mehrere unter Euch durch die sonderbaren Mittel, deren sie sich bedient haben, um diese Wissenschaft in ein übles Gerücht zu bringen, sich sehr verdächtig gemacht, dass sie noch durch andere Leidenschaften begeistert werden, ausser durch den Eifer für Philosophie — davon abgesehen und jenen Verdacht als ungegründet aufgegeben, möchte man vielleicht noch einige Hoffnung von Euch hegen, wenn Ihr Euch nur noch nicht erklärt, noch nicht so laut erklärt, Eures Herzens Meinung nicht so offen an den Tag gelegt hättet. Aber das habt Ihr leider gethan; und nun solltet Ihr plötzlich Eure Natur umwandeln, und in ein Licht treten, in welchem Euch die Dinge, die Ihr

bisher nun so vorgebracht, und Euer ganzer geistiger Zustand — ich vermag nicht zu beschreiben, wie armselig erscheinen müssten? Es ist wohl Allen, die in der Stille sich fortgebildet, falls sie jemals zu Verstande gekommen, begegnet, dass sie jetzt gar fest auf ihrem Sinne gestanden, und nach Verlauf einiger Zeit wehmüthig lächelnd auf die ehemaligen Verirrungen zurückgesehen. Aber dass der, der das ganze Publicum zum Zeugen derselben gemacht, und der Tag für Tag fortschreiben, fortrecensiren, das Katheder fort besteigen muss, dieselben erkenne und zurücknehme, ist ein höchst seltener Fall.

Da sich nun dieses Alles so verhält, wie Ihr selbst, zwar nie laut und öffentlich, aber doch ganz gewiss in irgend einer ruhigen Stunde in einem geheimen Winkel Eurer Seele mir zugeben werdet, so bleibt Euch kein anderer Ausweg übrig, als von Stund an über alles, was Wissenschaftslehre und überhaupt Philosophie betrifft, gänzlich stille zu schweigen.

Ihr *könnt* diesen Ausweg ergreifen; denn Ihr werdet mich nimmermehr überreden, dass Eure Sprach-Organe selbst ohne Euer Zuthun diese Worte bilden, die Ihr vorbringt, und Eure Federn von selbst sich in Bewegung setzen, und die Dinge auf dem Papiere absetzen, welche hinterher mit Eurem Namen, oder ohne ihn, gedruckt werden. Ich werde immer glauben, dass Ihr beides erst durch Euren Willen bewegt, ehe es treibt, was es treibt.

Da Ihr es nun könnt, warum solltet Ihr es nicht wollen? Ich habe mir Alles überlegt und überdacht, und schlechthin keinen vernünftigen Grund gefunden, warum Ihr diesem Rathe nicht folgen, oder mir denselben wohl gar übel nehmen solltet.

Euren Eifer für die Wahrheit und gegen den Irrthum könnt Ihr nicht anführen; denn da Ihr, wie Euch Euer eigenes Gewissen sagt, so oft Ihr dasselbe recht befragt, gar nicht wisst, was die Wissenschaftslehre eigentlich will, und überhaupt die ganze Region, in der sie lebt, für Euch gar nicht vorhanden ist, so könnt Ihr auch nicht wissen, ob es Wahrheit ist, oder Irrthum, was sie aus jener unbekannten Region berichtet. Ueberlasst sonach dieses Geschäft ganz ruhig den

Anderen, die es angeht, auf ihre eigene Verantwortung; ebenso wie wir Alle die Könige ihre Staaten regieren und sie Krieg und Frieden schliessen lassen, ganz auf eigene Verantwortung, ohne ihnen etwas darein zu reden. — Bisher habt Ihr der unbefangenen Untersuchung nur im Wege gestanden, das Einfache verwickelt, das Klare verdunkelt, das aufrecht Stehende auf den Kopf gestellt. Warum wollt Ihr denn nun schlechterdings im Wege stehen?

Oder glaubt Ihr, dass es Eurer Ehre schaden werde, wenn Ihr, die Ihr bisher das grosse Wort geführt, nun verstummet? Es wird Euch doch nicht um die Meinung der Unverständigen zu thun seyn? — Denn in aller Verständigen Meinung werdet Ihr dadurch gewinnen.

So verlautet, dass der Hr. Prof. Jacob zu Halle die höhere Speculation gänzlich verlassen habe, und sich auf die Staatswirthschaft lege, in welchem Fache sich von seiner rühmlichen Genauigkeit und seinem Fleisse viel Treffliches erwarten lässt. Er hat sich auf diesen Fall als einen Weisen gezeigt, indem er es aufgab, ein Philosoph zu seyn; ich bezeuge ihm hierüber öffentlich meine Hochachtung, und hoffe, dass jeder Verständige, der da weiss, was die Speculation ist, diese Hochachtung theilen werde. Möchten doch ebenso die Abichte, die Buhlen, die Bouterwecke, die Heusinger, die Heydenreiche, die Snelle, die Ehrhard-Schmide ein Fach aufgeben, mit welchem sie sich nun sattsam gequälet und gefunden haben, dass sie dazu nicht gemacht sind. Legen sie sich auf ein anderes nützliches Geschäft: auf das Brillenschleifen, die Forstverwaltung und das Landrecht, die Versmacherei und Romanschriftstellerei, nehmen sie Dienste bei der geheimen Polizei, studiren sie die Heilkunde, treiben sie Viehzucht, schreiben sie erbauliche Todesbetrachtungen auf alle Tage im Jahre; und kein Mensch wird ihnen seine Achtung versagen.

Da ich mich aber doch nicht darauf verlassen kann, dass sie, und ihres Gleichen durch das ganze Alphabet hindurch, gutem Rathe folgen werden, so setze ich noch Folgendes hinzu, damit sie nicht sagen können, dass man ihnen nicht vorher gesagt, was geschehen wird: —

Es ist jetzt das dritte Mal, dass ich Bericht über die Wissenschaftslehre abstatte. Ich möchte nicht gern genöthigt seyn, es zum vierten Male zu thun, und ich bin es müde, meine Worte von Mund zu Mund so herabhudeln zu lassen, dass ich selbst sie bald nicht mehr erkenne. Ich werde daher voraussetzen, dass auch sogar moderne Literatoren und Philosophen diesen dritten Bericht verstehen können. Ich setze ferner seit Langem voraus, weil ich dies *weiss*, dass schlechthin jeder Mensch wissen kann, ob er Etwas versteht, oder es nicht versteht, und dass keinem der Mund aufgebrochen wird, von irgend einer Sache zu reden, ehe er sich bewusst ist, sie zu verstehen. Ich werde daher diese Schrift ebensowenig, wie meine künftigen wissenschaftlichen, ihrem Schicksale überlassen, sondern über die Aeusserungen, die sie erregen, wachen, und dieselben in einer fortlaufenden Zeitschrift beobachten. Werden auch diese Schwätzer dadurch nicht gebessert, so hoffe ich es doch dem grösseren Publicum einleuchtend zu machen, welcherlei Volk es bisher unternommen hat, und noch unternimmt, die Meinung desselben zu leiten.

B.

Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems*) mit der Wissenschaftslehre.

(Philosophisches Journal 1795. 12tes Heft. S. 267—320.)

Welche Gründe mich nöthigen, diese Vergleichung vorzunehmen, wird der Leser wissen, wenn er meinen Aufsatz bis zu Ende gelesen hat.

Ich stelle das Schmidsche System in Rücksicht seines Verhältnisses lediglich zu *den Principien* der Wissenschaftslehre dar, und lasse alles übrige bei Seite liegen. Ich habe gewissenhaft und nicht ohne Mühe mir eine richtige Einsicht in dasselbe erworben. Nicht ohne Mühe, sage ich. Ich will dadurch keinesweges die Deutlichkeit des Herrn Schmid zweifelhaft machen. Der Grund, warum ich ihn so schwer verstehen konnte, lag lediglich in mir. Ich konnte diejenige Bedeutung, die sich mir bei dem ersten Anblicke darbot, unmöglich für die wahre halten; es müsse, glaubte ich, noch etwas anderes hinter der Sache seyn; ich suchte und suchte, bis ich völlig überzeugt war, dass ich Herrn Schmid ganz richtig verstehe. Ich ersuche meine Leser, den Schmidschen Aufsatz selbst noch einigemal mit Bedacht durchzulesen, ehe sie zu dem meinigen kommen; und ihn doch ja gegen meine Darstellung des darin vorgetra-

*) In dem philosophischen Journale, III, Bd, 2s Heft.

genen Systemes zu halten. Ich gehe ohne weitere Vorrede zur Sache.

Darstellung des Schmidschen Systemes.

I.

„Es gehören zu unserem Bewusstseyn schlechthin nothwendig nebst anderen, auch zwei Vermögen: das Vermögen der Erkenntniss, oder der *Verstand,* und das Vermögen zu handeln, oder der *Wille.*" (S. 118.).

„*Dass* es solche Vermögen gebe, ist Thatsache, über welche hinauszugehen dem Philosophen nicht erlaubt ist; wir kennen jene Vermögen nur dadurch, *dass* sie gegeben sind, und *wie* sie gegeben sind; können und sollen sie in der Philosophie nur so aufstellen, wie wir sie finden."

Bis hierher Herrn Schmids eigene Worte. Jetzt unsere bestimmtere Erklärung dieser Sätze, und Folgerungen daraus; wobei uns alles darauf ankommt, dass man sich überzeuge, diese Folgesätze liegen wirklich in den von Herrn Schmid aufgestellten Prämissen.

Sonach sind, nach Herrn Schmid — man muss sich des kategorischen Ausdruckes bedienen, da die Thatsachen des Bewusstseyns, und nur sie, das letzte und höchste aller Erkenntniss geben — es *sind,* sage ich, vorläufig zwei abgesonderte Vermögen ursprünglich vorhanden, die, inwiefern sie sind, was sie sind, *Verstand* und *Willen* als *solche,* nur durch sich, absolut durch sich selbst bestimmt sind. Sie sind nicht abzuleiten von einem höheren Vermögen; denn wie könnte man das, ohne über die Thatsache, durch welche sie gegeben sind, hinauszugehen, welches man nicht soll: sie sind nicht zu beschreiben, als durch Wechselwirkung anderer Vermögen entstanden; sie sind, was sie sind, durch sich selbst. Zwar hat das Vernunftgesetz Beziehbarkeit auf dieselbe, wird auch durch den Philosophen wirklich auf sie bezogen; aber nicht erst durch diese Beziehung *werden* sie, sondern sie *sind* Verstand und Wille ohne alle Beziehung, und vor aller Beziehung vorher. Wir haben sonach vorläufig zwei Absoluta: ein absolutes *Ver-*

standesvermögen, und eine absolute *Willenheit.* — Man verzeihe mir dieses Wort, das keineswegs von Herrn Schmid, sondern von mir ist, und das mir nöthig schien, um den Gedanken scharf zu bezeichnen.

Gegen die Vernunft, dies sind Herrn Schmids eigene Behauptungen, verhalten sie sich lediglich als Objecte ihrer Anwendung (S. 117.). Diese Vernunft ist selbst das Ich: beide sind nur Eins und ebendasselbe (S. 112.).

Es ist hierbei eine wichtige Frage, wie die beiden genannten Vermögen, Verstand und Wille, zum Ich gehören; ob sie auch Ich sind, so wie die Vernunft, oder nicht?

„Wir sind uns dieser beiden Vermögen *a priori* bewusst, sagt hierüber Herr Schmid (S. 118.), und ohne sie vermögen wir nicht uns als uns selbst zu denken." Man vergesse nicht, dass diese Denkunmöglichkeit bloss und lediglich der Ausdruck einer Thatsache sey, keineswegs aber auf einem zu verstehenden, oder auch nur vorhandenen Grunde beruhe. „Sie — Verstand und Wille — sagt Herr Schmid weiter, liegen in Einem Bewusstseyn mit der Vernunft." Also, es ist zuvörderst gegeben *das Bewusstseyn:* ich weiss nicht, *wem* es gegeben ist, vermuthlich, welches das wahrscheinlichste ist, sich selbst. Das Bewusstseyn ist selbst ein Factum des Bewusstseyns. — Diesem Bewusstseyn ist gegeben Vernunft, Verstand und Wille; also ein dreifaches Absolutes. Der Verstand und der Wille sind von einander gänzlich abgesondert und haben nichts gemein; aber auf beide kann das Vernunftgesetz bezogen werden, d. h. das in ihnen Vorkommende kann durch die Philosophie mit dem Vernunftgesetze verglichen, an dasselbe gehalten werden, ob es damit übereinstimme, oder nicht. Nun aber ist keineswegs, wie man etwa denken möchte, jenes Eine Bewusstseyn das Ich, sondern die Vernunft ist das Ich. Die Vernunft oder das Ich ist beschrieben (S. 112.), als ein Streben nach Einheit im Mannigfaltigen. Nun geht nicht etwa aus diesem Streben das Bewusstseyn hervor, und lässt von ihm sich ableiten; indem man ja über die Thatsachen des Bewusstseyns nicht, vielweniger sonach über das Bewusstseyn selbst hinaus philosophiren darf. Das Bewusstseyn ist sonach nicht das Ich,

aber es gehört, zufolge seines Gegebenseyns *a priori*, nothwendig zu dem Ich; es ist — wie lässt sich dies in Worte fassen? — es ist ein nothwendiges Accidens des Ich, über dessen Verbindungsgrund mit dem Ich Rechenschaft ablegen zu wollen unsinnig ist, wie es denn auch keinen solchen Verbindungsgrund giebt, noch geben kann. Das Bewusstseyn ist auch ein Absolutum, und es giebt ihrer sonach *vier* an der Zahl. Dieses Bewusstseyn hat wieder an seiner Seite nothwendige Accidenzen, einen Verstand und einen Willen; nach dem Verbindungsgrunde der letzteren mit dem Bewusstseyn zu fragen, ist abermals unsinnig; die Verbindung ist *a priori* gegeben. Es ist mir etwas gegeben, heisst: ich finde es als Object meiner Reflexion in der Erfahrung. Jene nothwendige Verbindung ist sonach Resultat einer Erfahrung *a priori*.

Man muss nicht sagen: ich bin mein Bewusstseyn, ich bin mein Verstand, ich bin mein Wille, sondern ich *habe* Bewusstseyn, Verstand und Willen.

Vielleicht gelingt es uns über diese dunklen Sätze ein helleres Licht zu verbreiten durch einen Schluss, den Herr Schmid gleich darauf macht. Nichts erklärt besser die Gedanken eines Schriftstellers, als die Art, wie er sie erweist, oder durch sie andere Sätze begründet. „Da Verstand und Wille in Einem Bewusstseyn liegen mit der Vernunft, sagt Herr Schmid, so ist die Beziehung der Vernunft auf dieselben schlechthin nothwendig, *denn ich bin Eins.*" Zuvörderst wollen wir verstehen, was hier gesagt wird. Die Beziehung der Vernunft ist schlechthin nothwendig, heisst keinesweges: die Vernunft bezieht sich ohne alles unser freies Zuthun auf jene Vermögen, und regiert sie; heisst keinesweges: die wirkliche Beziehung muss nothwendig geschehen; wir sehen tiefer unten, dass sie füglich auch nicht geschehen kann, und gewöhnlich nicht geschieht, dass sie eigentlich bloss und lediglich durch die Philosophie geschieht; heisst keinesweges: man ist ohne diese Beziehung jener Vermögen sich nicht bewusst; man ist sich ihrer allerdings ohne alle Beziehung, und vor aller Beziehung vorher bewusst: — sondern es heisst bloss: die ***Beziehbarkeit***, die Möglichkeit überhaupt, dass bezogen und verglichen wer-

den könne, ist nothwendig anzunehmen: denn tiefer unten wird die Nothwendigkeit dieser Beziehung so ausgedrückt: die Einheit der mannigfaltigen Verstandes- und Willensäusserungen werde schlechthin *gefordert;* es *solle* Einheit seyn.

Der Syllogismus des Herrn Schmid setzt sonach diesen Obersatz voraus: Was in Einem Bewusstseyn liegt mit der Vernunft, ist nothwendig so, dass das Vernunftgesetz darauf bezogen werden *kann,* wenn es etwa jemand darauf beziehen wollte. Nun ist zwar dieser Satz auch nicht so genau zu nehmen; denn wir werden tiefer unten sehen, dass allerdings Dinge in Einem Bewusstseyn mit der Vernunft liegen können, ohne dass das Vernunftgesetz sich nothwendig auf sie beziehe. Jener Obersatz ist sonach nach dem Sinne des Herrn Schmid weiter dahin zu bestimmen, dass nichts *als nothwendig zum Bewusstseyn gehörig* in ihm liegen könne, ohne absolute Nothwendigkeit jener Beziehbarkeit. Aber auch dann lässt sich der *nervus probandi* nicht so recht finden. *Ich* bin allerdings Eins; aber mein Bewusstseyn, mein Verstand, mein Wille ist ja nicht *Ich,* sondern nur *Mein;* und es kann, wie wir bald sehen werden, vieles mein seyn, worauf die Vernunft doch sich nicht nothwendig bezieht. Aber — dies ist der wahre Gesichtspunct, aus welchem die Sache anzusehen ist — es ist ein Unterschied zwischen der Art, wie das Eine und das Andere mein ist. Jene beiden Vermögen sind *nothwendig* mein, d. i. sie sind bisher immer mit mir vereint gewesen, und es ist mir noch nicht gelungen, sie wegdenken zu können; das letztere aber kann ich von mir wegdenken. Es wird sonach in der Stille vorausgesetzt: das Streben der Vernunft, ein Mannigfaltiges zu vereinigen, werde doch wenigstens in dem, was ihr am nächsten liegt, einige Wirkung haben; denn an sich heisst der Satz: Ich bin Eins, bei Herrn Schmid nichts weiter, als: ich strebe ein Mannigfaltiges zu vereinigen; es folgt aber aus diesem blossen Streben gar nicht, dass es nothwendig gelinge.

II.

„Diese Vernunftobjecte, die beiden genannten Vermögen,

stehen auch (S. 120.) als Naturkräfte in Verbindung mit der Natur, und in dieser Rücksicht sind dieselben ***a posteriori*** gegeben, und das Bewusstseyn von denselben ist mit dem ursprünglichen Selbstbewusstseyn zufällig und auf eine wandelbare Weise verbunden."

Herr Schmid redet nicht von einer ursprünglichen Verbindung jener Vermögen, in ihrer Beziehung auf die Natur, mit dem Bewusstseyn; wie etwa andere sagen dürften, dass die bestimmten Aeusserungen dieser Vermögen, und das, was in ihrem Handeln für die Reflexion entsteht, aus dem Daseyn eines vernünftigen Wesens nothwendig folgen, dass so, wie das letztere gesetzt ist, auch das zweite, dritte, vierte, u. s. f. gesetzt ist. Eine solche Verbindung ist für ihn schlechthin grundlos, und ein müssiges Hirngespinnst. Herr Schmid behauptet: Verstand und Wille werden in dieser Beziehung auf die Natur im Bewusstseyn nun einmal angetroffen; aber sie erscheinen dann als zufällig, und werden mit dem Prädicate dieser Zufälligkeit vorgestellt, d. h. das Ich setzt sich, als Ich, wenn diese Vermögen auch nicht so bestimmt wären, wie sie es nun einmal sind.

Zuvörderst also, da ohne Bewusstseyn des Verstandes und des Willens überhaupt kein Bewusstseyn, aber ohne Beziehung derselben auf die Natur gar wohl Bewusstseyn seyn kann, ***so muss ein Bewusstseyn von diesen Vermögen, ohne Objecte derselben, stattfinden;*** und, da die Thatsachen des Bewusstseyns die Wahrheit geben, so ist ursprünglich vorhanden ein reiner Verstand, als absolutes Vermögen, und ein reiner Wille, gleichfalls als absolutes Vermögen; es giebt ein Erkenntnissvermögen, ohne dass etwas erkannt werde, und einen Willen, ohne dass etwas gewollt werde, und beide werden in dieser Gestalt im Bewusstseyn durch eine Thatsache desselben gegeben. Wir erhalten sonach hier eine sehr klare Einsicht, was eine Erfahrung ***a priori***, und was das ursprüngliche Selbstbewusstseyn eigentlich sey.

III.

Die angezeigten Vermögen stehen unter der Vernunft; das

Gesetz der letzteren bezieht sich auf sie, theils, inwiefern sie rein sind, theils, inwiefern sie selbst sich auf Dinge ausser dem Ich beziehen, oder Naturkräfte sind. Was heisst bei Herrn Schmid Vernunft, was ist ihr Gesetz; *wie* bezieht sich dasselbe auf Verstand und Willen, wie auf die Objecte desselben?

Die Vernunft ist ein Streben nach Einheit im Mannigfaltigen; inwiefern sie Vernunft ist, lediglich ein Streben. Die Vernunft selbst handelt nicht; es wird nur *nach ihr* gehandelt durch ein anderes Vermögen. In ihr liegt das Gesetz gleichsam verwahrt, und die Aeusserung, gleichsam die Promulgation, dieses Gesetzes geschieht durch das Streben. Jenes Streben *ist* das Ich; und nur inwiefern es dies ist, ist das Ich wirklich und nothwendig Eins. Das aber, was das Ich *hat,* ist nicht nothwendig Eins, sondern es liegt in der Vernunft lediglich *die Forderung,* das *Postulat,* dass es Eins seyn *solle.*

„Eine nothwendige Bestimmung der Art und Weise, wie sich ein Mannigfaltiges auf Einheit bezieht, ist ein *Gesetz.*"

„Die Vernunft, an und für sich betrachtet, bestimmt bloss die Gesetzmässigkeit, die Form eines Gesetzes, die Einheit eines Mannigfaltigen; also nicht das Gesetz selbst seinem Inhalte oder seiner Materie nach." Dieser Satz wird durch das folgende deutlicher werden.

Die Beziehung dieses Vernunftgesetzes auf die Vermögen *a priori als solche,* als reine Vermögen, ist schlechthin nothwendig; d. h. nach dem obigen: es ist absolut möglich, die Thätigkeiten des Verstandes, und Handlungen des Willens unter jene Einheit zu bringen, — wir wissen noch nicht, ob *realiter,* dass Verstand und Wille nach jenen Gesetzen in gewissen Aeusserungen sich *wirklich richten,* oder nur *idealiter,* dass die Aeusserungen dieser Vermögen *nach der That* damit *verglichen, und darnach beurtheilt* werden: und wir lassen diese Untersuchung vor der Hand liegen, bis sich etwa die Antwort auf unsere Frage von selbst findet.

Die Vernunft für sich kann bloss das fordern, dass überhaupt *Einheit,* Vereinbarkeit unter den Aeusserungen dieser Vermögen stattfinde; sie kann aber nicht bestimmen, woran diese Vereinbarkeit sich knüpfen solle. Sie kann nur über-

haupt *fordern,* nicht aber *bestimmen;* ihr Gesetz ist nur *formal, dass* Einheit sey, nicht aber *material,* die Vereinigungspuncte selbst angebend.

Wir wollen dies noch klarer machen. — Das Vernunftgesetz, zuvörderst negativ ausgedrückt, heisst nach Herrn Schmid (S. 119.): Die mannigfaltigen Aeusserungen — ich substituire diesen Ausdruck, als bestimmter, damit man nicht an die *Objecte* dieser Vermögen denke; von ihnen ist in dieser Stelle schlechthin nicht die Rede, sondern vom reinen Verstande und Willen; — die Aeusserungen dieser Vermögen sollen sich nicht selbst zerstören; es soll keine unvereinbaren unter ihnen geben. — Aber: A und B wird vereinigt, kann schlechterdings nichts anderes heissen, als, es liegt in beiden, zwischen beiden, oder wie man will, als Vereinigungsband, ein beiden gemeinschaftliches X. Nun ist es nicht die Vernunft, die dieses X giebt, bestimmt, auch nur andeutet; sie ist lediglich formal, sie fordert nur, und zwar mittelbar, durch ihre absolute Forderung der Einheit, *dass* es dergleichen Vereinigungspuncte geben solle. Die Beziehbarkeit der Vernunft auf diese Vermögen ist schlechthin nothwendig, heisst sonach: es giebt nun einmal unter den Handlungen der genannten Vermögen solche Vereinigungspuncte; die mannigfaltigen Handlungen lassen sich in Klassen bringen; es giebt eine bestimmte Anzahl Handels*weisen,* die den genannten Vermögen *immanent,* bloss und lediglich in ihnen selbst und ihrem Wesen gegründet sind (die für den Verstand z. B. werden in der Logik verzeichnet). Aus der Vernunft sie ableiten wollen, und überhaupt sie weiter ableiten wollen, ist transcendente Schwärmerei. — Woher weiss man denn nun, dass es solche Vereinigungspuncte giebt, und welches dieselben sind? Dies ist auch nur durch absolute Erfahrung *a priori* möglich. — Wir sehen sonach, warum der oben angeführte Beweis der Nothwendigkeit dieser Beziehbarkeit nicht stringent seyn konnte. Es ist ein solcher Beweis nicht möglich; das zu Beweisende wird lediglich durch die Thatsache bewiesen, und das, was wir für einen Beweis hielten, war ein blosser Wink, dass sich auch eine solche Thatsache, wie die beschriebene, finden werde.

Wie bezieht sich nun ferner das Vernunftgesetz auf das, was zufällig im Verstande und Willen als Object desselben vorkommt — auf die Gegenstände, deren wir uns auf eine zufällige Weise *a posteriori* bewusst sind, und ohne welche wir vermögend sind, uns selbst zu denken? „Die Beziehung" — heisst abermals soviel als die Beziehbarkeit — „der Vernunft auf sie ist nicht schlechthin nothwendig. — Sie können, der absoluten Einheit des Selbstbewusstseyns unbeschadet, ein blosses Mannigfaltiges und unvereinigt seyn; — aber doch wird das Selbstbewusstseyn (Bewusstseyn) dieser Einheit unterbrochen, wenn die Thätigkeit des alles vereinigenden Geistes sich schlechthin vergebens auf sie bezieht" (S. 121.). Diese Worte verbreiten das hellste Licht über Herrn Schmids System. Wir verweilen bei ihnen etwas länger.

Zuvörderst — der Verstand, denn bei ihm wollen wir stehen bleiben, da die Schmidsche Willenslehre hier weniger zur Sache gehört, — der Verstand hat, wie wir gesehen haben, immanente Gesetze; alle seine Handlungen sind auf eine bestimmte Anzahl von Handelsweisen zurückzuführen. Der Verstand, derselbe Verstand ist es, der auf die *a posteriori* dem Bewusstseyn gegebenen Gegenstände sich bezieht; in welchem, als Erkenntnissvermögen, sie vorkommen. Nun aber ist es doch möglich, dass dieselben, der Einheit des Selbstbewusstseyns unbeschadet, ein blosses Mannigfaltiges und unvereint seyn können im Verstande: also beziehen sich die immanenten Verstandesgesetze gar nicht nothwendig auf diese Gegenstände; sie sind überhaupt im Bewusstseyn, als Gegenstände desselben, ohne auch sogar unter diesen Gesetzen zu stehen. Jene Gesetze sind sonach zunächst *nur formal,* für den rein, ohne alles Object seines Handelns, handelnden Verstand. Dies lässt sich sehr wohl begreifen, wenn man bedenkt, dass jene Gesetze nur für die *Thätigkeit* des Verstandes Gesetze sind, in Erkenntniss der Gegenstände aber der Verstand bloss *leidend* ist, mithin der Fall der Anwendung des Gesetzes in der Erkenntniss gar nicht eintritt. Es wird sonach hier recht klar, dass der Verstand in der Erkenntniss wirklich bloss leidend sey, und dass das Bewusstseyn der Gegenstände gar nicht nach ur-

sprünglichen Gesetzen zu Stande komme: dass die Welt der Gegenstände ohne alle Vernunft und Verstand im Bewusstseyn vollendet, ihm ohne alles sein Zuthun gegeben werde. Wie weit sich diese Bestimmtheit der Gegenstände durch sich selbst erstrecke, werden wir tiefer unten sehen.

Sodann — *das Selbstbewusstseyn der Einheit des Selbstbewusstseyns würde unterbrochen werden, wenn die Vernunftgesetze sich nicht dennoch auf die Dinge bezögen,* heisst, nach der sogleich folgenden eigenen Erklärung des Herrn Schmid: *ich müsste alsdann mein Daseyn als meinem Grundtriebe der Vereinigung widersprechend denken.* Also, es wird Uebereinstimmung meines Daseyns — der wirklichen Aeusserung meiner Thätigkeit in Ansicht der Dinge — mit meinem Grundtriebe der Vereinigung gefordert. Die Forderung dieser Uebereinstimmung heisse A. *Womit* soll mein Daseyn, der Forderung A zufolge, übereinstimmen? Die geforderte Zusammenstimmung würde nicht seyn, wenn die Dinge sich nicht unter sich vereinigen liessen; mithin ist sie, *wenn* sie sich vereinigen lassen, und die Forderung A hat zum Objecte die Erfüllung einer Forderung dieser Vereinbarkeit der Dinge, welche letzte Forderung wir B nennen wollen. Es sollte erwiesen werden, dass die Forderung B geschehe. Aber sie wird, wie wir sehen, in ihrem Beweise vorausgesetzt. Es muss eine solche Forderung seyn, denn sonst — würde einer Forderung dieser Forderung widersprochen. Hat Herr Schmid so beweisen wollen? Das ist von einem so vorsichtigen Philosophen kaum zu erwarten; besonders, da die Sache nicht so gefährlich steht, um dergleichen Künste nöthig zu machen. Ein Beweis der Beziehbarkeit des Vernunftgesetzes auf die Gegenstände *a posteriori*, ist in des Herrn Schmid System gar nicht möglich, da diese Gegenstände ganz zufällig im Bewusstseyn vorkommen, und ebensowohl auch nicht vorkommen könnten. Es ist nun einmal so, dass die Forderung sie zu vereinigen ergeht; und da stand ja Herrn Schmid der unerschöpfliche Vorrath der Thatsachen *a priori* offen.

Soviel von der Beziehbarkeit. Jetzt von der wirklichen Beziehung; dem Beziehen, als einem *Handeln* des Geistes. Wel-

ches ist das beziehende Vermögen? *Die Philosophie.* Dieser Satz liegt so klar am Tage, er ist theils so deutlich gesagt, theils verbreitet nur er Licht über das Ganze; so dass ich Herrn Schmid und jedem Leser lächerlich werden müsste, wenn ich ein Wort hinzusetzte, um zu beweisen, dass dies wirklich Herrn Schmids Meinung sey. — Die Vernunft liegt isolirt da im Bewusstseyn, ebenso Verstand und Willen, und ihre Objecte; alles fertig, und durch sich selbst bestimmt, ohne den geringsten gegenseitigen Einfluss. Die Philosophie kommt zuletzt, und bringt das Mannigfaltige in den letzteren nach Vorschrift der Vernunft unter Einheit, d. i. in ein System, eine Wissenschaft; diese Wissenschaft und Philosophie sind Eins und ebendasselbe. Das Einzige sonach, wozu die Vernunft gebraucht wird, ist die Philosophie; ohne sie liegt dieselbe da, als ein todtes Vermögen. Nur der Philosoph wird des in ihm liegenden Strebens nach Einheit inne, und befriedigt dasselbe, so gut es geht, und so weit es möglich ist. Er richtet sich mit seinem Systematisiren entweder an den Verstand und seine Objecte, und dann bedient er sich der Vernunft theoretisch; oder auf den Willen und sein Object, und dann ist sein Vernunftgebrauch praktisch, oder auf beide zugleich, und dann ist derselbe teleologisch. Herr Schmid ist unwillig, es auch nur sagen zu müssen, dass nur von einem verschiedenen, theoretischen, praktischen, teleologischen Vernunft-*Gebrauche,* keinesweges aber von einer verschiedenen Vernunft die Rede seyn könne. Er hat recht. In seinem Systeme die Sache anders zu nehmen, wäre unbegreiflicher Blödsinn. — Die Grundsätze dieses Vernunftgebrauches sind bei ihm blosse Postulate, blosse regulative Sätze: das Mannigfaltige *soll so und so* geordnet werden.

Wird die Vernunft auf den blossen, reinen Verstand bezogen, so entsteht die Logik; wird sie auf den blossen, reinen Willen bezogen, die Moral. Diese Beziehung geschieht lediglich durch den Philosophen, und das Resultat derselben ist lediglich ein systematisches *Wissen* dessen, was nun einmal so da ist, keinesweges eine *Kunst,* es so oder so zu bestimmen, zu verändern, zu modificiren. Die Logik ist das Verzeichniss

der vorhandenen Denkweisen, die Moral der ursprünglichen reinen Wollungen. Ob ein Unphilosoph sein Denken oder Wollen nach den Vorschriften der Logik oder der Moral einrichten könne, kann gar nicht in die Frage kommen, denn in ihm bezieht sich die Vernunft gar nicht auf jene Vermögen, und für ihn ist eine Logik und Moral, die nur durch den Philosophen entsteht — eine natürliche giebt es nach Herrn Schmid nicht — gar nicht da. Aber selbst der Philosoph kann es nicht; denn die Philosophie ist bloss ein raisonnirendes Vermögen, keinesweges ein Vermögen der Selbstbestimmung. Ein solches giebt es in dem Schmidschen Systeme, wie es in dem Aufsatze, den wir prüfen, aufgestellt ist, ganz und gar nicht, und es hat in demselben nicht Raum. Herr Schmid hat seinen intelligiblen Fatalismus keinesweges aufgegeben; und er kann ihn in seinem Systeme nicht aufgeben; denn er ist mit demselben auf das innigste verflochten, und das System selbst steht nur durch ihn, und fällt mit ihm. — Sein Streben nach Einheit ist lediglich das Streben nach einem Systeme des Wissens, und es ist nur im Philosophen: (S. 111. „*Alles Philosophiren ist mein Streben u. s. f.*). Seine Postulate haben lediglich das *Wissen* zum Object; sie sagen: stelle auf eine systematische Logik, eine systematische Moral, eine systematische Weltlehre u. s. w., vereinige alle diese Systeme in Einem System.

Wie die Aeusserungen der Vermögen systematisch geordnet werden durch den Philosophen, so auch die Gegenstände derselben *a posteriori.* Man sollte der Analogie nach glauben, dass, so wie durch die Vernunft, angewendet auf Verstand und Willen, bloss ein ihnen Beiwohnendes, und zu ihrem Wesen Gehöriges systematisirt wurde, so werde es sich auch hier verhalten. — So wie der Verstand, dass ich bei diesem stehen bleibe, in sich selbst gewisse Vereinigungspuncte seiner mannigfaltigen Verrichtungen enthält, so werden auch die mannigfaltigen Objecte verschiedene Aehnlichkeiten miteinander in sich selbst haben, nach welchen sie der Philosoph classificire. Hiermit würde sich denn auch Herrn Schmids Beschreibung der *theoretischen Weltlehre, oder Naturlehre* (S. 124.) sehr wohl vertragen, nach welcher sie ist: „die Wissenschaft der Einheit

der mannigfaltigen Objecte unseres Denkens und Erkennens. Ihr Grundsatz sey das allgemeine Gesetz der erkennbaren Objecte: es ist Natur, d. h. alle Objecte der Erkenntniss sollen mit dem Gesetze der Einheit, als dem Gesetze des Geistes, übereinstimmend vorgestellt werden." Aber Herr Schmid erklärt dies weiter so: die Logik soll objectiv gelten. Haben wir oben richtig erklärt, und ist die Logik, wenngleich ihrer *systematischen Form* nach für den Philosophen zufolge des Vernunftgesetzes vorhanden, dennoch *ihrer Materie* nach immanentes *Verstandesgesetz;* wie kommt es denn, dass sie hier auf das Mannigfaltige in der Natur angewendet wird, da doch oben nur von der Beziehung des *Vernunftgesetzes* auf das Mannigfaltige geredet wurde? Oder ist nur die Bemerkung als überflüssig weggelassen worden: dass, da der Philosoph vermuthlich mit Verstand über die Welt raisonniret, er dieses Raisonnement, der Form nach, nicht anders als nach den Gesetzen der Logik anstellen könne? Was nun zum Behuf eines logischen, systematischen Verfahrens in der Weltbetrachtung etwa nothwendig sey, das solle sich auch wirklich finden in der Erfahrung. Ein Beispiel wird diesen Gedanken deutlicher machen. Da nach dem Gesetze der Logik für alles Zufällige ein Grund angenommen werden müsse, so solle, zufolge *der objectiven Gültigkeit der Logik,* für jedes Zufällige in der Erfahrung ein Grund desselben wirklich gefunden werden. Dass aber der bestimmte Grund des bestimmten Zufälligen gerade dieser sey, dass z. B. das Fallen der Körper seinen Grund in der allgemeinen Attraction habe, und dergleichen, sey *in der Natur der Sache* gegründet.

Und hier erhalten wir denn die oben verheissene Einsicht, *inwieweit* die Welt durch sich selbst bestimmt sey. Alle isolirten Gegenstände mit ihren gesammten Eigenschaften sind da ohne das mindeste Zuthun des Verstandes und der Vernunft; sie sind nun einmal, wie sie sind, und es ist Schwärmerei, über ihr Daseyn hinaus Fragen zu erheben. Ihre gegenseitigen Beziehungen auf einander müssen freilich auch *da seyn,* da alle ihre Eigenschaften, auf welche eben diese Beziehungen sich gründen, da sind; aber sie werden nicht *bemerkt,*

bis der Philosoph hinzutritt, und systematisch über sie raisonnirt. *Die Möglichkeit eines solchen Systems* ist es, was durch das Postulat der objectiven Gültigkeit der Logik gefordert wird; sie ist es, was Kant meint, wenn er von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Erfahrung redet, wenn er sagt, dass die Zuschauer keinesweges nach den Gegenständen, sondern dass die Gegenstände sich nach dem Zuschauer richten; sie umfasst mit Einem Worte den Sinn und Geist des *kritischen Idealismus.*

Wir brechen hier diese Darstellung ab, weil es nicht Noth thut, sie weiter fortzusetzen, und weil genug gesagt ist, um in den Geist dieses Systemes eine vollkommene Einsicht zu erhalten.

Verhältniss dieses Systems zu dem, was man bisher für Philosophie gehalten.

Mit dem ersten Schritte zum Nachdenken über sich selbst unterscheidet der Mensch Vorstellungen, die in ihm, und Dinge, die ausser ihm seyn sollen. Beide sind von ganz verschiedener Natur und Wesen; aber die letzteren stimmen mit den ersteren vollkommen überein; die Vorstellungen sind genau getroffene Bilder der Sachen: dies ist es, was der Mensch zunächst annimmt. Aber er darf nur ein wenig über diese seltsame Harmonie, und den Grund, warum er sie behaupten möge, nachdenken, so entsteht ein Zweifel über sie, und eine Nachfrage nach dem Grunde dieser angenommenen Harmonie. Alle Philosophie, von Anbeginn an bis jetzt, hat die Beantwortung *dieser* Frage zu ihrem letzten Zwecke gehabt; sollte dieselbe in unseren Tagen durch Kant, wie *ich* wenigstens glaube, wirklich beantwortet seyn, so ist diese Beantwortung nur nicht verstanden worden; denn die Frage wird von mehreren, die fähig sind, sich zu ihr zu erheben, und die es wissen, was sich von der Philosophie fordern lässt, vernehmlich genug wiederholt.

Meines Erachtens — dies ist eine historische Behauptung, und ich appellire über diesen Punct an die besseren unter den jetzt lebenden philosophischen Schriftstellern, und an die gesammte Geschichte der Philosophie — meines Erachtens *ist die Frage, welche die Philosophie zu beantworten hat, folgende: wie hangen unsere Vorstellungen mit ihren Objecten zusammen; inwiefern kann man sagen, dass denselben etwas, unabhängig von ihnen, und überhaupt von uns, ausser uns entspreche?*

Es versteht sich, dass die philosophirende Urtheilskraft in der Beantwortung dieser Frage, oder in den Versuchen sie zu beantworten, systematisch zu Werke geht. Ausser *diesem* systematischen Geschäfte aber giebt es *noch ein anderes,* welches dem ersteren *der Form* nach gleich, aber *dem Objecte* der Untersuchung nach ganz entgegengesetzt ist; wenn man nemlich nur über *unsere Vorstellungen* allein oder über die *Dinge* allein, — welches, jene vollkommene Harmonie zwischen beiden vorausgesetzt, Eins und ebendasselbe ist, — schlechthin aber nicht *über den Zusammenhang zwischen beiden* raisonnirt. Auf diese Weise entsteht z. B. eine Naturlehre, eine Chemie u. dgl.; das, was durch das zuletzt beschriebene Geschäft des menschlichen Geistes entsteht, nennt man allgemein — *Wissenschaften.* Bei weitem der grösste und beste Theil der philosophischen Schriftsteller hat von jeher dafür gestimmt, dass die Philosophie als eine *Wissenschaft für sich* betrachtet, dass sie sonach vom *wissenschaftlichen Raisonnement überhaupt,* es sey nun gründlich oder oberflächlich, sorgfältig unterschieden, und ihm entgegengesetzt werde. In jeder Wissenschaft wird vorausgesetzt, dass unseren Vorstellungen Dinge ausser uns entsprechen; und diese Voraussetzung ist die Bedingung der Möglichkeit aller Wissenschaft: die Philosophie soll diese Voraussetzung erhärten; durch sie sonach wird unser *Vorstellen* erst ein *Wissen;* und darum hat man neuerlich die Philosophie als eine Wissenschaft der Wissenschaft, oder als eine Wissenschaftslehre charakterisirt, um sie dadurch zugleich von jeder anderen Wissenschaft scharf zu unterscheiden.

Dass unsere Vorstellungen von den Dingen unterschieden, und die Harmonie beider im Leben immer angenommen werde,

ist allgemeine Erfahrung; und sollte ja jemand läugnen, dass *er* für seine Person diese Harmonie annehme, so lässt sich ihm auf der Stelle darthun, dass er dann gar nichts, weder wollen, noch ausführen könne. Dass Zweifel über den Grund derselben entstehen, ist Erfahrung für jeden, welcher angefangen hat, ein wenig über sich selbst nachzudenken.

Sind diese Zweifel einmal unter die Menschen gekommen, so müssen sie gelöst werden können, und wirklich gelöst werden. Es ist nicht hinlänglich, dass man die Zweifler mit ihren Fragen abweise, über ihren Vorwitz klage, und ihnen rathe, davon abzustehen; sie *können* diesen Rath nicht befolgen, nachdem sie nun einmal so weit sind, als sie sind. Entweder muss der gesuchte Grund jener Harmonie wirklich aufgezeigt werden, oder es muss bis zur völligen, allgemeinen Ueberzeugung dargethan werden, *dass* und *warum* ein solcher Grund sich nicht aufzeigen lasse.

Wie verhält sich zu dieser Aufgabe das System Herrn Schmids? Es ignorirt dieselbe gänzlich; sie ist in dieses System gar nicht aufgenommen, die Unterscheidung, wodurch sie veranlasst wird, ist in ihm gar nicht gemacht. Es kömmt im Bewusstseyn vor — die *Vorstellung* von einem Verstande und einem Willen, oder *der Verstand und der Wille selbst*, als Realität? Werden diese Vermögen nur *repräsentiret,* oder *stellen sie selbst sich dem Bewusstseyn dar?* Auf diese Unterscheidung lässt Herr Schmid sich nicht ein. — Der Verstand steht mit Naturdingen in Verbindung. Unmittelbar mit ihnen selbst, oder ist er nur so eingerichtet, dass Vorstellungen von einem Mannigfaltigen ausser uns in ihm vorkommen müssen? Es scheint das erstere angenommen zu seyn. Und woher weiss denn das Herr Schmid? Durch eine Thatsache des Bewusstseyns. Nun aber kann eine Thatsache des Bewusstseyns doch wohl nur Bestimmungen dieses Bewusstseyns selbst, mithin nur Vorstellungen, keinesweges aber etwas, das ganz ausser dem Ich liegen soll, geben; es kann mithin in demselben höchstens die *Vorstellung* einer Verbindung des Verstandes mit Naturdingen, keinesweges aber diese Verbindung selbst vorkommen. Mithin wird beides für Eins und ebendasselbe gehalten, und

als solches schon vorausgesetzt; die Unterscheidung wird nicht vorgenommen, demnach noch weniger der Grund der Harmonie der Unterschiedenen aufgezeigt.

Vorstellungen und das ihnen Entsprechende gelten Herrn Schmid immer als Eins; die ganze innere und äussere Welt ist fertig. das Mannigfaltige derselben ist gegeben, und durchgängig durch sich selbst bestimmt: dies ist der Punct, von welchem die Schmidsche Philosophie ausgeht, und über welchen hinauszuschreiten sie für Schwärmerei hält, und für Unsinn. Zu diesem gegebenen Mannigfaltigen tritt diese Philosophie hinzu, und ordnet bloss dasselbe systematisch. Sie thut sonach gerade das, was wir soeben dem bloss wissenschaftlichen Raisonnement zugeschrieben haben. Daher ist auch Herrn Schmid *Philosophie* und *Wissenschaft* ganz dasselbe (S. 111.). Jedes systematische Denken, das Object desselben sey, welches es wolle, ist ihm Philosophie, und wenn jemand z. B. die Schneiderkunst in ein System brächte, so wäre dieses System ein Theil der *angewandten* Schmidschen Philosophie, welche nach S. 118. „unendlich ist, und in deren Gebiete *alles* gegebene Mannigfaltige liegt, so weit es einer gesetzmässigen Bildung und Vorstellung fähig ist."

Da sich die Sache so verhält, so müsste derjenige, der über den Zweck und das Wesen der Philosophie so denken sollte, wie wir soeben unsere Gedanken darüber dargelegt, dem Schmidschen Systeme den Namen *der Philosophie* gänzlich absprechen, indem es gerade da angeht, wo das, was bisher von den meisten für Philosophie gehalten worden, aufhört. Da ferner Herr Schmid die Möglichkeit über sein System hinauszugehen gänzlich läugnet und aufhebt, so hebt er für einen solchen alle Philosophie auf, vernichtet sie gänzlich, und lässt ihm nichts übrig, als Wissenschaft.

Ist nur dies gehörig ins Reine gebracht, so hat dieses System vor allen bisherigen vorzügliche Bequemlichkeiten. Es lässt alle Fragen, über die die Philosophen sich bisher die Köpfe zerbrochen, bei Seite liegen, und hält sich an den sicheren Schatz der bisherigen Erfahrung, unter dem Namen der Thatsachen *a priori* und *a posteriori*. Gleich zu Anfange hat

man eine unendliche Menge unmittelbarer Wahrheiten, die keines Beweises bedürfen, die ohne Weiteres im Reinen und Klaren sind. Ueber diese darf man nur raisonniren; und wer in unserem Zeitalter könnte dies nicht? Ich wüsste kein System dem Schmidschen in Absicht dieser Planheit und Leichtigkeit an die Seite zu setzen, als etwa das des Herrn Tiedemann, in seinem *Theätet.*

Das Mittel, sich in diesen bescheidenen Grenzen zu erhalten, und durch nichts sich über sie hinaustreiben zu lassen, ist gleichfalls einfach. Man lässt sich nicht ein, und versichert hoch und theuer, dass man sich nicht einlassen werde. Hierin hat das Schmidsche System viel Aehnlichkeit mit dem Platnerschen Skepticismus, nur dass der letztere bei besserer Laune ist, und anders Denkende auch neben sich leben lässt; Herr Schmid aber alles, was nicht in seinen Kram taugt, sehr scheel ansieht, und ohne Umschweif für Schwärmerei und für müssige Hirngespinnste erklärt.

Endlich entspricht des Herrn Schmid System vortrefflich dem dringendsten philosophischen Bedürfnisse der Zeit. Die Kantsche Philosophie hat Aufsehen erregt, und es suchen so Viele hinter ihr etwas Besonderes. Herr Schmid, der für einen der ältesten und gründlichsten Kenner derselben gilt, benimmt ihr jetzt mit einemmale alle Schwierigkeit, und stellt den erwünschten ewigen Frieden, und den traulichsten Bund zwischen Dogmatikern und Kritikern her. Die Welt ist für Herrn Schmid fertig ohne alles Zuthun der Vernunft, es ist alles, wie es nun einmal ist, wodurch dem Dogmatismus mehr gewährt wird, als er je in seinen kühnsten Wünschen begehrte; der kritische Idealismus, der so schwer war, dass die gewöhnlichen Kantianer damit sich lieber gar nicht befassten, erhält eine *so leicht* zu fassende Bedeutung; es wird durch ihn weiter nichts behauptet, als, *das Vermögen, unsere Kenntnisse in ein System zu bringen.* Die Dogmatiker werden billig seyn, und sich dies gefallen lassen. Auch die Kantianer werden dadurch aus einer grossen Verlegenheit gerissen, die dieselben, unabhängig von ihrer Fehde mit den Dogmatikern, nicht wenig drückte. Sie konnten ihres eigenen Dogmatismus nicht los werden, und

doch so manche Aeusserungen Kants, zu dessen Fahne sie einmal geschworen hatten, damit nicht vereinigen; Natur und Dienstpflicht lag in ihnen unaufhörlich im Kampfe. Herr Schmid macht diesem Widerstreite ein Ende, indem er die lästigen Aussprüche Kants so erklärt, dass der Dogmatismus dabei nicht die geringste Gefahr leidet. Die Kantianer werden ohne Zweifel diese Entdeckung sogleich benutzen. Nur ist zu wünschen, dass sie Herrn Schmid die Ehre der Erfindung, oder wie Er lieber will, des *Findens* lassen, und sich besser gegen ihn benehmen, als gegen einen anderen berühmten philosophischen Schriftsteller, dessen Schriften der wahre Urquell ihres Kantianismus sind, und dem doch nur wenige die schuldige Dankbarkeit bezeigen.

Bloss das bleibt, nachdem wir jetzt den Aufschluss erhalten haben, wunderbar, wie so viel Lärm um nichts habe entstehen können, wie Kant so mächtige Zurüstungen habe machen können, um den sehr simpeln Satz darzuthun, dass wir allerdings über die Dinge in der Welt zu raisonniren vermöchten; und wie Herr Schmid Kanten einen grossen Mann nennen könne, da doch ganz gewiss derjenige ein sehr gemeiner Mann ist, der mit einem Aufwand von Scharfsinn und Spitzfindigkeit in dunkelen, schwerfälligen Schriften etwas höchst Triviales, und noch von keinem Menschen Bezweifeltes mühsam erhärtet. Oder ist jener Lobspruch ein blosses Compliment?

Verhältniss dieses Systems insbesondere zur Wissenschaftslehre.

Ich nehme mir es keinesweges heraus, über alles, was in der Welt philosophirt wird, nach meinem Systeme öffentlich Gericht zu halten, und ich würde über Herrn Schmids Aufsatz gerade so geschwiegen haben, wie ich bisher über andere Schriften anderer Schriftsteller geschwiegen habe; wenn er nicht durch die Vergleichung, die er selbst von seiner Seite

zwischen seinem Systeme und dem meinigen anhebt, mich aufgefordert hätte, von meiner Seite diese Vergleichung fortzusetzen. Herr Schmid lässt S. 106. sich so vernehmen: „Man hat den neuen und kühnen Versuch gewagt, den Anfang und den Endpunct alles Philosophirens zu vereinigen; indem man dem Begriffe von einem erkennenden Subjecte, welches im Selbstbewusstseyn vorkommt, ein idealisches Absolutum unterschob, und aus der Fülle dieser erdichteten Unendlichkeit jedesmal gerade das, und gerade soviel hervorzog, als man nöthig zu haben glaubte, um alles, was im Bewusstseyn vorkommt, daraus herzuleiten." S. 101. sagt er: „Eine Philosophie, die das menschliche Gemüth, inwiefern uns seine Beschaffenheiten nicht durch ein unmittelbares Bewusstseyn bekannt sind, zum Object hat, ist durchaus transcendent, und also leer und grundlos; ein müssiges Hirngespinnst." In der Note zu dieser Stelle erklärt er das hier Gesagte folgendermaassen weiter: „Jede Philosophie, welche die Grenze möglicher Erfahrung und des Bewusstseyns verlässt, ist in dieser Rücksicht transcendent,*) und es ist gleichgültig, ob sie das Object an sich und seine Einflüsse, oder das Subject an sich und seine Handlungen bestimmen, und daraus das Bewusstseyn selbst, nebst der ursprünglichen Vorstellung, erklären will." Es ist wohl kein Zweifel, dass das hier verworfene System das der Wissenschaftslehre seyn solle.

Ich gebe zuvörderst einen kurzen Abriss dieses Systems, der beiläufig dazu beitragen kann, gerade durch seine Kürze die Leser, die sich vor dem als ungeheuer schwer verrufenen Buche selbst scheuen, mit dem Systeme in etwas bekannt zu machen.

Welches ist der Grund unserer Behauptung, dass unseren Vorstellungen etwas ausser uns entspreche? Diese Aufgabe, die eigentliche Aufgabe aller Philosophie, wie der Verf. der Wissenschaftslehre glaubt, nimmt die Wissenschaftslehre auf,

*) Ein Ausdruck, womit man neuerdings dasjenige bezeichnet, was man nicht versteht. Andere bedienen sich dazu des Wortes *hyperkritisch*, beides aber heisst einerlei.

und beantwortet sie folgendermaassen: ***Die Vorstellung und das Object, das ihr entsprechen soll, sind Eins und ebendasselbe, nur angesehen aus zwei verschiedenen Gesichtspuncten. Dass*** es aber aus diesen zwei verschiedenen Gesichtspuncten angesehen werden muss, liegt in der ***erkennbaren und darzustellenden*** Natur der Vernunft, ist sonach *nothwendig*, und ist *einzusehen*, als nothwendig. Die Wissenschaftslehre giebt die Einsicht, wie und warum das vernünftige Wesen beides, das doch nur Eins ist, unterscheiden, und hinterher doch urtheilen müsse, dass beide, den Charakter der Freiheit, den die Vorstellung als solche hat, und den der Nothwendigkeit, den das Object als solches hat, abgerechnet, völlig gleich sind.

Der Verfasser der Wissenschaftslehre, den jene Frage von seinen frühesten Jahren an beunruhiget hatte, und den Kant nur von neuem anspornte, aber keine Genüge that, beantwortete sich dieselbe völlig unabhängig von jenem grossen Manne, auf seine eigene Weise, und auf seinem eigenen Wege. Erst hinterher sah er mit Ueberzeugung ein, dass Kant dieselbe Frage in ihrer ganzen Ausdehnung aufgenommen, sie beantwortet, und sie gerade so beantwortet, wie die Wissenschaftslehre es thut. Er hält es nicht für überflüssig, dies bei Gelegenheit zu erklären. Es *beweisen?* — *Wem* sollte er den Beweis führen? Erst muss irgend jemand entweder die Wissenschaftslehre verstehen, oder die Kantschen Schriften. Die erstere hat man zur Zeit kaum gelesen; die letzteren wird meines Erachtens nie jemand verstehen, der nicht die Kantsche Denkart schon mit hinzubringt: und es hat, gleichfalls meines Erachtens, bis diese Stunde noch keiner gezeigt, dass er sie verstehe.

Das Verfahren der Wissenschaftslehre ist folgendes: Sie fordert jeden auf zu bemerken, was er *überhaupt und schlechthin nothwendig* (darauf kömmt alles an; aber gerade zu diesem Absoluten, mit gänzlicher Abstraction von aller Individualität, können die wenigsten Menschen sich erheben), was er nothwendig thue, wenn er sich sagt: *Ich.* Sie postulirt: jeder, der nur die geforderte Handlung wirklich vornehme, werde finden, *dass er sich selbst setze*, oder, welches manchem kla-

rer ist, *dass er Subject und Object zugleich sey.* In dieser absoluten Identität des Subjects und Objects besteht die Ichheit: *Ich ist dasjenige, was nicht Subject seyn kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Object, und nicht Object seyn kann, ohne in demselben ungetheilten Acte Subject zu seyn; und umgekehrt, was so ist, ist Ich: beide Ausdrücke sagen bestimmt dasselbe.*

Aus dieser Identität nun, und aus ihr allein, so dass man nicht das mindeste weiter hinzuzusetzen braucht, geht die ganze Philosophie hervor; durch sie wird die Frage vom Bande des Subjects und Objects auf einmal für immer beantwortet, indem sich zeigt, dass sie gleich ursprünglich in der Ichheit verbunden sind. Durch sie wird *der kritische Idealismus* gleich zu Anfange aufgestellt, *die Identität der Idealität und Realität;* der kein Idealismus ist, nach welchem das Ich nur als Subject, und kein Dogmatismus, nach welchem es nur als Object betrachtet wird.

Jene Beschreibung nun: das Ich ist, was schlechthin sich selbst setzt, was Subject und Object zugleich ist, thut es nicht: sie ist eine blosse Formel, die dem, der sie nicht durch innere, in sich selbst hervorgebrachte Anschauung belebt, eine leere, todte und unverständliche Redensart bleibt. Es wird von dem Lehrling der Wissenschaftslehre ein inneres Handeln gefordert, jenes „zugleich Subject und Object seyn" wird von ihm gefordert, so dass er diese Identität in sich selbst finde. Wer dies nicht vermag — und einige Menschen vermögen es schlechterdings nicht, wovon zu seiner Zeit die Wissenschaftslehre den Grund angeben wird — erhält statt des durch ihn selbst hervorzubringenden Subject-Objects (wie ich es der Kürze halber nennen will) ein blosses, ihm von aussen von dem Wissenschaftslehrer, gegebenes Object. Er fragt jetzt mit Recht nach dem Grunde dieser Erdichtung, denn eine Erdichtung ist und bleibt es ihm. Er irrt nur darüber, dass ihm gar nichts *gegeben* werden, sondern *dass er selbst aus sich selbst es nehmen sollte.* Das von aussen erhaltene ist, darum, weil es dies ist, gar nicht dasjenige, von welchem geredet wird. Die Wissenschaftslehre sagt nicht: begreife, was man dir sagt,

sondern, begreife dich selbst; construire dich selbst, dass ich so sage, und siehe, wie dies zugeht. — Die Wissenschaftslehre stellt mit ihrem ersten Satze nicht nur alle Philosophie, sondern auch die Bedingungen alles Philosophirens auf; sie weist durch ihn ab, nicht nur Alles, sondern auch Alle, die nicht in ihren Umkreis gehören.

Wer diese Bedingung nicht erfüllen will, oder nicht kann, mit dem kann diese Wissenschaft schlechterdings nichts anfangen, um ihn zu überzeugen. Zwar kann sie ihn, es sey denn, dass er seine Ohren verstopfe, und sich schlechthin nicht auf sie einlasse, — sie kann ihn beängstigen von allen Seiten, dass er weder ein noch aus kann, sie kann ihm zeigen, dass er allenthalben sich widerspricht, und dass er keinen Schritt vorwärts thun kann, ohne ihn wieder zurück zu thun: aber eine Wahrheit ihm geben, die von aussen nicht gegeben werden kann, die man in sich selbst hervorbringen muss, das kann sie nicht, das kann Gott selbst nicht.

Aber kann denn dann die Wissenschaftslehre allgemeine Philosophie seyn, da sie ihr Unvermögen, allgemeine Ueberzeugung zu erzwingen, zugesteht? Wenn sie, wie allerdings behauptet wird, die einzig wahre Philosophie ist, so ist sie auch allgemeine Philosophie; nur dürfte etwa die Philosophie überhaupt nicht allgemein werden können; und dabei sehe ich denn das Unglück nicht. Es ist ebensowenig nothwendig, dass alle Menschen Philosophen seyen, als es nothwendig ist, dass sie Dichter oder bildende Künstler seyen. Nur wäre zu wünschen, dass diejenigen, denen das Talent zur wahren Philosophie versagt ist, sich überhaupt nicht damit befassten, und das gute leichtgläubige Volk nicht irre führten; oder wollen sie ja fortfahren, Raisonniren Philosophiren zu nennen: so gebe man ihnen diese Benennung, mit der sie so fürlieb nehmen wollen, preis, und schliesse durch einen anderen Namen einen engeren Umkreis; diesen aber zu betreten, warne man sie ernstlich.

Durch den soeben aufgestellten Grundsatz aller Philosophie ist die ganze Philosophie selbst gegeben: die letztere ist nichts anderes, als eine vollständige Analyse des ersteren. Was denkt

man sich eigentlich, wenn man jenen Satz sich denkt? fragt der Philosoph weiter; und die erschöpfende Beantwortung dieser Frage ist die ganze Philosophie.

Was ist in diesem Geschäfte das zu Analysirende? Das Ich, und zwar das Ich, wie es aufgestellt ist, als Subject-Object; bestimmt so, *wie es beides ist*, also im Handeln. Die *einige* Handlung, durch die es beides, durch die es Ich ist, und *welche* jeder durch Erfüllung des ersten Postulats *sich selbst giebt,* ist zu analysiren, — wodurch sie *getheilt* wird, *mithin in der Analyse erscheint als mehrere Handlungen.* Die *Realität* des zu Analysirenden ist gesichert durch die beschriebene innere Handlung; sie geschieht wirklich, durch den, der sie vornimmt, und hat sonach Realität; alles, was weiterhin aufgestellt wird, ist *sie selbst* in der Analyse; dasselbe hat sonach Realität, so wie sie selbst welche hat: die *Richtigkeit des Verfahrens in der Analyse* verbürgt das Denkgesetz.*) Denkt man nun in dieser Folge der Handlungen, *die nur für die analysirende Urtheilskraft eine Folge mehrerer Handlungen wird, an sich aber nur Eine Handlung ist,* das Ich als Object, so hat man die *Dinge* (was Kant die Anschauung nennt): denkt man es als Subject, so hat man den *Begriff.* Aber die Analyse der Wissenschaftslehre stellt das Ich nicht als Subject, und nicht als Object auf, sondern als beides zugleich, lässt sonach Begriff und Ding *zugleich entstehen,* und macht dadurch sichtbar für das innere Auge des Geistes, dass beide Eins sind und ebendasselbe, nur von verschiedenen Seiten angesehen; — was Kant so ausdrückt: Begriff und Anschauung (in der Wissenschaftslehre Ding) können nicht getrennt seyn.**)

*) Um durch diese Aeusserung meine mit der Wissenschaftslehre näher bekannten Zuhörer, in deren Hände etwa diese Schrift fallen sollte, nicht zu verwirren; — nicht für die Gelehrten, welche von der Wissenschaftslehre nichts wissen, und bei denen über diesen Punct nichts zu verwirren da ist, — setze ich hinzu, dass nur das Verfahren des Philosophen in Beziehung auf den ersten Grundsatz *analytisch,* das Verfahren und Handeln des seiner Untersuchung untergelegten Ich aber *synthetisch* ist.

**) Die Kantsche Kritik hebt an mit dem Ich, *als blossem Subjecte;* daher die Vorstellung von der Apriorität leerer Begriffe, die die Kantianer so

Zur Beförderung der Deutlichkeit noch folgendes! Bei allem Denken kann man unterscheiden das Denken selbst von dem Objecte des Denkens; so auch bei dem Philosophiren. Bei allem Philosophiren nach Herrn Schmids Weise sind die Objecte des Philosophirens etwas ***Ruhendes und Festes;*** in der Wissenschaftslehre ist das Object ein ***thätiges, in seiner Thätigkeit Dargestelltes.*** Der Zweck der letzteren Wissenschaft ist nicht der, ein System von Dingen zu rechtfertigen, sondern eine Reihe von Handlungen zu beschreiben. Sie lässt das Ich unter ihren Augen handeln, und sieht ihm zu: ihr Ich ist nicht etwa das philosophirende, welches sich, wie dies bei jeder Betrachtung geschieht, in dem Betrachteten verliert, sondern das gemeine. Daher sind alle Beschreibungen derselben genetisch. Dadurch deckt die Scheidewand, welche dem Ungeweihten gleich den Eingang verwehrt, das ganze Gebiet derselben, weil derjenige wirklich nichts sieht, und nichts erhält, der nicht die beschriebenen Handlungen in sich selbst hervorzubringen vermag, und wirklich hervorbringt.

Dadurch allein aber leistet auch die Wissenschaftslehre, was von der Philosophie zu fordern war. Es ist uns z. B. zur Genüge gesagt worden, welche Prädicate der Vorstellung zukommen; was aber das ***Vorstellen*** eigentlich sey, wollten

lächerlich gemisdeutet haben. Nun bezieht ein Subject sich immer auf ein Object, und hängt, in der dunkeln Vorstellung wenigstens, unzertrennlich an ihm: also nimmt man vorläufig, mit guter Bewilligung Kants, das auf dem Gesichtspuncte des gemeinen Menschenverstandes liegende ***Object ausser dem Ich*** mit in die Kritik hinein. Erst in der Mitte, ***in der Lehre vom Schematismus der Einbildungskraft***, wird das Ich selbst auch zum Objecte. — Aber wohin nun mit dem Dinge an sich, mit dem man sich einmal beladen hat? Hierauf gründet sich alles Misverständniss der Kantschen Schriften, welche man ausserdem geradezu ***gar nicht*** verstanden haben würde. Daher die Klage des vortrefflichen Jacobi, dessen Rüge über unrichtige Behandlung des kritischen Idealismus wenig beachtet worden, dass er ohne Voraussetzung von Dingen an sich nicht in die Kritik hineinkommen, und mit dieser Voraussetzung nicht in derselben bleiben könne. Allerdings liegt die Stelle, wo man mit gutem Fug dieser Geräthschaft los werden kann, in der Mitte der Kritik. Die Wissenschaftslehre lässt gar nicht ein, wenn man nicht diese Bürde schon vor der Thüre abgelegt hat; darum wird sie wenig misverstanden, gewöhnlich aber gar nicht verstanden werden.

wir wissen. Dies aber lässt sich nur genetisch darstellen, so dass man den Geist zum Vorstellen selbst in Handlung setze.

„Aber diese Beschaffenheiten" — *Beschaffenheiten* nach Hrn. Schmids Weise, nichts sehen zu können, was nicht fest steht, — nach der meinigen, dessen Philosophie auch in seiner Bewegung etwas auffassen zu können sich rühmt, *Handlungen* — „des Gemüths sind nicht durch ein unmittelbares Bewusstseyn bekannt; und jede Philosophie, die über dieses unmittelbare Bewusstseyn hinausgeht, ist leer, grundlos, und ein müssiges Hirngespinnst." Ueber den ersten Satz tiefer unten; über den zweiten hier einige Worte.

Alle Philosophie, die über die unmittelbaren Thatsachen des Bewusstseyns hinausgeht, ist leer, grundlos, und ein müssiges Hirngespinnst. Das hat nun Hr. Schmid so gesagt. Kann er es *beweisen;* kann er es auch nur beweisen *wollen?* Jeder Grund liegt ausserhalb des Begründeten; sonach könnte der Beweis, dass man über Thatsachen hinaus mit der Philosophie nicht gehen dürfe, nur so geführt werden, dass er selbst über sie hinausginge, mithin selbst, nach Herrn Schmids eigener Behauptung, leer, grundlos, und ein müssiges Hirngespinnst wäre. Mithin hat Herr Schmid hier etwas gesagt, das er beweisen weder kann noch will. Wenn nun etwa — Herr Schmid lasse sichs gefallen, dass ich dies indess als eine Möglichkeit voraussetze — wenn nun etwa das, was ein anderer philosophischer Schriftsteller, und unter diesen auch ich, auch *sagte,* gerade soviel gelten müsste, als was Herr Schmid *sagt:* was könnte ich hier nicht alles sagen, über die Philosophen, die bei vorgeblichen Thatsachen des Bewusstseyns stehen bleiben, ohne, wie sich dadurch deutlich zeigt, jemals nachgedacht zu haben, was Thatsache auch nur seyn könne; die hierüber sich gar nicht einlassen, sondern sagen: kurz, so ist es, und wer mich noch weiter fragt, ist ein Dummkopf, und ein moralisches Ungeheuer dazu; über die Eng- und Kleinherzigkeit, und die entschiedene Gleichgültigkeit gegen Wahrheit um ihrer selbst willen, von der eine solche Denkart zeugt; über die wahren Quellen dieser Verstocktheit; über die unverschämte Anmaassung, mit der sie sich behauptet! Ich dürfte dabei noch den

Vortheil über Herrn Schmid haben, dass ich wenigstens Anderen beweisen könnte, was ich gesagt hätte, weil ich auf einem weit höheren Gesichtspuncte zu stehen behaupte, von welchem aus ich den Schmidschen vollkommen übersehe. Aber ich bin dem Publicum, für welches ich schreibe, die Achtung schuldig, auf welche Herr Schmid durch seine unerwiesene, und seinem eigenen guten Wissen nach unerweisliche Schmähung, Verzicht gethan hat.

Ueberhaupt, dass wir doch diesem Schreckbilde näher unter die Augen treten, was mag es doch eigentlich heissen: *es kömmt etwas unmittelbar im Bewusstseyn vor?* Ich kenne keinen Unterschied unter den Objecten des Bewusstseyns (der Reflexion), der sich behaupten könnte, als den, dass etwas entweder *nothwendig*, oder zufolge einer *freien* Handlung des Gemüths in ihm vorkomme: eine Unterscheidung, von welcher im Fortgange unserer Untersuchung sich noch klarer ergeben wird, dass sie die einzig mögliche sey. Was mit Freiheit des Geistes hervorgebracht ist, wird Herr Schmid nicht unmittelbare Thatsache des Bewusstseyns nennen wollen. Mithin doch nur das, was nothwendig in demselben vorkömmt. Und was kömmt denn nothwendig in ihm vor? — Es sind nur zwei Gesichtspuncte, aus denen man die Sache ansehen, und die Frage erheben kann. Entweder sieht man auf das, *was man mit dem Gefühle des Zwanges und der Nothwendigkeit findet, wenn man zuerst sich selbst findet;* was man bloss so *findet*, ohne alle Anwendung der Freiheit: oder man sieht auf das, *was nach vollständiger Anwendung der Freiheit in der Abstraction übrigbleibt, und durch keine Freiheit hinwegzubringen ist.* Von dem ersten Gesichtspuncte aus findet man die Sinnenwelt, so wie sie erscheint; lediglich reine Empirie und nichts weiter, die Sinnenwelt, wie sie nun einmal ist, ganz wie sie gegeben wird. Die wenigsten Menschen haben Sinn für reine Empirie, und es wäre ein Grosses gewonnen, wenn sie nur erst wüssten, was sie denn doch eigentlich *erführen.* Es ist schlechthin nicht wahr, dass man sich in diesem Sinne der *Vorstellung* bewusst sey; nur der *Dinge* ist man sich bewusst. *Sich selbst* findet man nur *wollend,* und zwar *etwas bestimmtes* wollend. Das

Bewusstseyn der Vorstellung ist schon die Folge einer Unterscheidung, welche zu machen das Gemüth genöthigt wird, durch den Anstoss, den es daran nimmt, *dass ja das Ich selbst das Wollende sey,* mithin ja die Dinge, *inwiefern der Wille darauf geht, in ihm selbst* liegen müssen, für die Erkenntniss aber *ausser ihm* liegen sollen. Erst um diesen Widerspruch zu lösen, wird zwischen der Vorstellung und dem Dinge unterschieden, und in das Ich hinein eine Repräsentation des Dinges gesetzt, die etwas anderes seyn soll, als das dadurch Repräsentirte ausser ihm. Darum ist es nicht Factum des Bewusstseyns im ersten Sinne des Wortes, dass wir vorstellen, sondern nur, dass Dinge sind. Aber was sage ich? Es ist auch nicht Factum des Bewusstseyns, dass Dinge sind; nicht Factum desselben, dass Menschen sind, Thiere, Bäume u. s. f., sondern nur, *dass dieser bestimmte einzelne Mensch, dieses bestimmte Thier, dieser bestimmte Baum* ist, die vor meinem Auge schweben. Jeder Gemeinbegriff setzt eine Abstraction durch Freiheit voraus. — In dieser ersten Bedeutung des Worts können die von Herrn Schmid aufgestellten Thatsachen des Bewusstseyns unmöglich es seyn sollen.

Von dem zweiten Gesichtspuncte aus, — das, was nach der vollendeten Abstraction, nach der Abstraction von allem, wovon abstrahirt werden kann, übrigbleibt, ist lediglich das *Abstrahirende* selbst, das *Ich.* Es bleibt *für sich* übrig, und ist sonach Subject-Object; es bleibt mit seinem ursprünglichen Charakter, in seiner Reinheit übrig. Ich möchte das nicht *Thatsache* nennen, denn das Ich bleibt gar nicht als ein gefundenes, als ein *Object,* übrig: sondern, wenn es doch ja nach der Analogie des bisherigen philosophischen Sprachgebrauchs benannt werden sollte, nach welchem sich die bisherige Darstellung der Wissenschaftslehre nur zu sehr gerichtet, und sich dadurch den Verdrehungen der Buchstäbler blossgestellt hat — *eine Thathandlung.*

Was zwischen diesen beiden Endpuncten liegt, ist Object des Bewusstseyns lediglich durch Freiheit der Abstraction, und Bildung durch die Einbildungskraft. Ich abstrahire z. B. von dem Besonderen der Bäume, die ich etwa gesehen habe; fasse

das allen Gemeinschaftliche auf in Eine Vorstellung, und habe den Begriff des Baumes überhaupt. Das Bild des Baumes überhaupt, das mir vorschwebt — ich rede zu denen, die wirklich denken können, und nicht blosse Wörter, die sie gelernt haben, wiederholen — was ist es denn, woher kömmt es denn, von welchem Baume an sich ist es mir denn zugeströmt? Ich meine, es sey ohne allen Zweifel ein Product meiner Einbildungskraft. Ich abstrahire von dem Besonderen alles Erkannten, und habe den Begriff des *Dinges* überhaupt. Das Bild desselben ist doch hoffentlich auch Product meiner Einbildungskraft? Ich habe, wegen des schon oben aufgezeigten Bedürfnisses, *Mich* gesetzt, als das *Erkennende,* in der Erkenntniss *dieses* Gegenstandes, und eines zweiten, und eines dritten u. s. f. Ich abstrahire von dem Besonderen in jedem Erkennen, und setze Mich *als das Erkennende überhaupt,* gerade so, wie ich vorher einen Baum überhaupt setzte; sondere diese Vorstellung von den übrigen Prädicaten, die ich mir zuschreibe, ab, und fixire sie in dem Begriffe eines *Erkenntnissvermögens* oder eines *Verstandes,* gebe diesem Begriffe ein Bild, und sage: siehe, das ist mein Verstand. Nun bitte ich einen jeden: wie kömmt denn ein Verstand als Object in mein Bewusstseyn? Ist er denn etwas anderes, als ein Product meiner Einbildungskraft in ihrer Freiheit, und zwar durch eine höchstzusammengesetzte und höchstzufällige Operation derselben? Schon die Absonderung eines *erkennenden Ich* von einem *erkannten,* das nur insofern Nicht-Ich ist, *inwiefern diese Absonderung geschieht,* war Sache der Freiheit; und nun erst alles übrige? Mir macht es die tödtlichste Langeweile, so etwas weitläufig sagen zu müssen; und doch weiss ich, dass ich dem grössten Theile meiner Leser zwar nicht *unbegreifliche,* aber *unglaubliche* Dinge sage, weil die Macht der Gewohnheit gegen sie sich empört. — Gerade auf dieselbe Weise, und auf keine andere, kömmt ein Wille, ein Bewusstseyn, das Ich selbst, inwiefern es Object des Bewusstseyns ist, im Bewusstseyn zu Stande. Diese Abstracta im Ernste — unsere Philosophen thun es nicht im Ernste, sie thun (innerlich) gar nichts, und was sie reden, verstehen sie selbst nicht — sie im Ernste für wirk-

liche, durchgängig bestimmte Dinge zu halten, ist wahre Schwärmerei, ist der eigentliche Wahnsinn, welcher ja darin besteht, dass man den Producten seiner Einbildungskraft in *ihrer Freiheit* Realität beimisst.

Kömmt denn also kein Verstand, kein Wille im Bewusstseyn vor? Ohne Zweifel entsteht mir, wenn ich jene beschriebene Abstraction vornehme, der Begriff dieser Vermögen, und da er mir nur entsteht, inwiefern ich darauf reflectire, werde ich mir desselben auch bewusst. Nehme ich aber diese Abstraction nicht vor, so kommen diese Vermögen nicht zum Bewusstseyn. — Aber sie sind ja doch wohl, ich mag ihrer bewusst seyn, oder nicht, wirklich da? — etwa *als ein Verstand und ein Wille an sich?* die sich denn auch wohl, wenn die Wissenschaft nur gut fortrückt, wie sie jetzt zur allgemeinen Erbauung wirklich thut, unter dem Messer des Anatomen finden und in Weingeist werden aufbewahrt werden, so dass unsere Nachkommen einander ein Stück gut conservirten Verstandes, und ein halbes Dutzend Kategorien, auf der Post zuschicken? — Da dieser Unsinn sich nicht weiter in Worten behandeln lässt, so erlaube ich mir, mich nicht auf ihn einzulassen.

Die Wissenschaftslehre geht von dem letzteren Endpuncte aus, von demjenigen, was nach vollständiger Scheidung allein übrigbleibt, und sich nicht weiter auflösen lässt; also, von dem Grundstoffe alles dessen, was je im Bewusstseyn vorkommen kann, und aus welchem alles geworden ist, was da ist. Sie geht nach dem ersten Endpuncte hin, nach dem des wirklichen Daseyns. Sie macht sonach den Weg der Abstraction zurück, oder vielmehr, sie lässt unter ihren Augen das Ich ihn zurückmachen. Dasselbe setzt unter ihren Augen zusammen, was durch die Abstraction getrennt war. So wie der Chemiker die vorher aufgelösten Körper wieder aus ihren Grundstoffen componirt, und nun erst sicher ist, der Natur ihr Geheimniss abgelernt zu haben, so der transcendentale Philosoph. Auf dem Wege der Abstraction können Glieder übersprungen werden, auf dem Wege der Zusammensetzung nie.

Kommen denn nun die Handlungen des Zusammensetzens, die die Wissenschaftslehre auf diesem Wege dem Ich zuschreibt, wirklich vor im Bewusstseyn? Ich meine; — wenn nemlich emand diesen Weg der Synthesis, den die Wissenschaftslehre vorzeichnet, wirklich geht, und dabei auf sich reflectirt, wird das, was er innerlich thut, Object seines Bewusstseyns. Geht er aber diesen Weg nicht, thut nicht was die Wissenschaftslehre von ihm fordert, dann freilich kommt nichts dergleichen in seinem Bewusstseyn vor, da alles, was zwischen den beiden Endpuncten liegt, nur unter der Bedingung vorkömmt, dass man es setze. Mit den Schmidschen Thatsachen des Bewusstseyns verhält es sich nicht anders; dass sonach die Momente der Wissenschaftslehre, und die Thatsachen des Herrn Schmid von dem gleichen Range wären, und schlechterdings nicht zu begreifen ist, was es heissen möge, wenn Herr Schmid die ersteren über alles Bewusstseyn hinausversetzt.

Aber die ganze Handlung, durch welche das Ich sich selbst, und mit und in sich selbst Alles setzt, was da ist, in ihrer ursprünglichen Einheit und Ganzheit, welche lediglich der Philosoph zersplittert, weil er muss, welche nur er theilweise geschehen lässt, damit er ihr folgen könne — *sie geschieht wirklich*; sie selbst ist alles, was da ist und war, und seyn wird, und wie irgend etwas ist, ist sie: und darum ist die Wissenschaftslehre eine *durchaus reelle Philosophie,* in welche, ihrer Natur nach, gar keine Erdichtung durch Freiheit Eingang findet.

Ich wiederhole sonach meine Frage: in welchem Sinne mögen die Schmidschen Thatsachen des Bewusstseyns Thatsachen seyn sollen, in dem es die Momente der Wissenschaftslehre nicht wären? Vielleicht in der letzteren Bedeutung, so dass der Sinn seiner Behauptung dieser wäre: man könne vom Verstande und Willen gar nicht abstrahiren; diese Vermögen seyen etwas, das nach vollendeter Abstraction schlechthin übrigbleibe. Wenn dies Herrn Schmids Meinung ist, so muss er vor jedem, welcher behauptet, er könne allerdings von denselben abstrahiren, wie denn die Wissenschaftslehre dies behauptet, verstummen; er steht wehrlos da: denn wie kann er

über die Möglichkeit einer Sache, die er für seine Person nicht vermag, entscheiden? Er muss seinen Satz dann so einschränken: es ist Thatsache meines individuellen, meines Schmidschen Bewusstseyns, es hat sich mir durch die leidige Erfahrung genug bewährt, dass ich mit meiner Abstraction nicht über jene Puncte hinauskann.

Aber das kann Herr Schmid auch nicht haben sagen wollen; denn er kann allerdings davon abstrahiren, und thut es immerfort vor unseren Augen. Das, wovon man schlechterdings nicht abstrahiren kann, kann nur ein Einziges seyn. Herr Schmid stellt ein Dreifaches auf: Vernunft, Verstand, Wille. Indem er nun von dem Einen redet, muss er ja indessen von den anderen beiden abstrahiren, und thut es in seinem Aufsatze unaufhörlich. Was also in aller Welt mag Herr Schmid haben sagen wollen?

Die Sache wird noch wunderbarer, wenn man folgendes bedenkt: Der Begriff von Verstand und Willen entsteht durch Abstraction und liegt mitten auf dem Wege der Abstraction, wie wir erwiesen haben, und wie jeder, der die Sache selbst versuchen will, finden wird. Wenn die Abstraction bis zu ihnen sich erhoben hat, ist sie im Schweben, und wird fast unwiderstehlich weiter hinauf getrieben. Woher in aller Welt mag es denn also kommen, dass Philosophen behaupten, von hier aus geht es nicht höher; dass die bisher so gut von Statten gegangene Abstraction gerade hier nicht weiter fort will? Was mag es doch seyn, das ihnen eben an dieser Stelle einen Schlagbaum vorzieht? Meine Aufgabe ist nicht gelöst, und der Leser nicht befriedigt, sondern es bleibt im Innern seiner Seele noch ein geheimer Zweifel zurück, der sich auf den Glauben an die Autorität der — grossen Männer unseres philosophischen Zeitalters gründet, wenn ich nicht noch diese Frage beantworte.

Wir lernen in der Jugend so viele Wörter, ohne etwas Bestimmtes dabei zu denken, noch denken zu können. Sie werden demnach mit einem unbestimmten Bilde im Gedächtnisse niedergelegt, und unaustilgbar; wenn nicht frühe innere

Selbstthätigkeit einmal wenigstens alles auswirft, bis es einst mit gutem Fug und Grunde, oder etwas Besseres an dessen Stelle, wieder aufgenommen werden könne; wenn wir nicht einmal wenigstens in unserem Leben an allem zweifeln, und uns völlig zur leeren Tafel machen. Wer sich nicht bewusst ist, durch diesen Zustand hindurchgegangen zu seyn, der sey nur im voraus sicher, dass er mit seinem Philosophiren weder sich selbst, noch Anderen, sehr zur Freude leben werde. Könnte ihm auch irgend ein Genius die reine Wahrheit in die Hand geben, so hälfe ihm dies alles nichts; die Wahrheit würde nie die seinige, da sie nicht aus ihm selbst hervorgegangen wäre, sondern sie wäre und bliebe eine fremde Zuthat. Wenn ein solcher, übrigens mit dem besten Willen und der emsigsten Thätigkeit von der Welt, in sich selbst einkehrt, alles wegwirft, was seines Wissens durch Freiheit in ihm ist, bleibt ihm immer etwas auf dem Grunde übrig, von welchem er nicht weiss, woher es komme. O, das muss meine ursprüngliche Gestalt seyn, denkt er; aber es ist leider nichts mehr, als der Eindruck von seiner Amme, seinen Wärterinnen, seinem Katechismus. Diese haben es erhalten, so wie er; und der Name des grossen Mannes, der es zuerst aus tiefer innerer Seele schöpfte, und von dem es durch tausend und aber tausend Hände hindurch bis zu seiner Amme, und in seinen Katechismus herabkam, ist in der Fluth der Zeiten untergegangen. Daher entsteht gleichsam ein Grundsystem, das Erbtheil der Generation von allen vorhergehenden, welches ihr ohne alle eigene Arbeit zu Theil wird, und von welchem der wahre Philosoph stets mit Achtung spricht; unerachtet er selbst ein Nachgeborner ist, der aus des Vaters Hause geworfen wird, und auf ungewissen Erwerb in die weite Welt ausgeht. Dieses Grundsystem ist für alle gebildete Nationen ziemlich dasselbe; und ihr Raisonnement ist grösstentheils weiter nichts, als nur Revidiren, Combiniren und wieder anders, und noch anders Combiniren jenes ursprünglichen sicheren Besitzes. Die Form ändert unaufhörlich, und alle neuen Entdeckungen sind für dergleichen Leute nur — neue Moden der Form; jetzt ver-

fertigen sie ihre Tabellen nach mathematischer Lehrart, wird diese Mode alt, nach der Tafel der Kategorien, nach Quantität, Qualität, Relation, Modalität; der Stoff aber ist immer derselbe uralte Katechismus. Daher die ungemeine Verständlichkeit gewisser Predigten und Vorlesungen und Schriften für die gemeine Klasse der Zuhörer und Leser, von denen der Selbstdenker kein Wort versteht, weil wirklich kein Verstand darin ist. Wie die alte Kirchengängerin, für welche ich übrigens alle mögliche Achtung trage, eine Predigt sehr verständlich und sehr erbaulich findet, in welcher recht viele Sprüche und Liederverse vorkommen, die sie auswendig weiss und nachbeten kann; nicht anders finden Leser, welche weit über jene erhaben zu seyn glauben, eine Schrift sehr lehrreich und klar, welche ihnen sagt, was sie schon wissen; und Beweise sehr stringent, welche darthun, was sie schon glauben. Das Wohlgefallen des Lesers am Schriftsteller ist ein verstecktes Wohlgefallen an sich selbst. Welch ein grosser Mann, denkt er bei sich, es ist, als ob ich mich selbst hörte oder läse!

In dieses Grundsystem gehört denn auch der Satz, dass wir Verstand und Willen haben. Die mehrsten Katechismen lehren ausdrücklich: der Mensch ist ein Wesen, das Verstand und Willen hat. Der erste, der dies gesagt haben mag, fand es in sich selbst, wusste wie er dazu kam, und war ein grosser Mann; es können seit ihm tausend auf dieselbe Weise es gefunden haben, und sie waren grosse Männer, wie er. Wer aber hintritt, und sagt: *mir ist das unmittelbare Thatsache des Bewusstseyns,* der beweist gerade durch diese Art der Begründung, dass es *für ihn* nicht wahr ist, dass *für ihn* es weder Verstand noch Willen giebt, dass er die ganze Sache nur von Hörensagen, nur aus seinem Katechismus hat.

Jenes Wunder sonach, an welchem wir Anstoss nahmen, verschwindet. Hätten diese Philosophen jene Begriffe durch Abstraction, so würden sie allerdings wissen, wohin der Weg derselben weiter gehe; aber sie haben sie nicht auf diesem Wege erhalten. Für sie sind sie wirklich ein *ursprünglich,* d. h. in ihrer Kindheit von aussen her *Gegebenes;* und ihre

Versicherung hat, was sie selbst und ihres Gleichen anbelangt, allerdings Grund. Sie wollen nicht täuschen, sondern wissen selbst es wirklich nicht anders. Man thut ihnen noch viel zu viel Ehre an, wenn man ihnen Fehler in der Abstraction zutraut; sie sind daran völlig unschuldig, denn sie haben gar nicht abstrahirt. Sie sind zu nichts tauglich, und befassen sich auch wirklich mit nichts, als damit, das, was nun so da ist, unter allerlei Formen zu präsentiren, zu systematisiren, und wieder zu systematisiren, dass es eine Art bekomme. Wenige sind so aufrichtig, dessen kein Hehl zu haben, und es rund herauszusagen, wie Herr Schmid thut. Dies gereicht ihm zur Ehre, weil er dadurch zeigt, dass er doch wisse, was er eigentlich treibt, welches so mancher nicht weiss; und auch um seiner Collegen in diesem Geschäft willen ist es gut, dass es endlich einmal einer frei herausgesagt hat.

Siehe da, das sind die angestaunten Männer, von denen du Aufschlüsse erwartest, biederes, lehrbegieriges, aber nur zu langmüthiges deutsches Volk.

Wie verhält denn nun das Schmidsche System sich zur Wissenschaftslehre? Ich werde deutlicher, wenn ich das Reinholdsche System mit in die Vergleichung hineinziehe. Beide, Herr Reinhold und Herr Schmid, heben ihre Philosophie mit Thatsachen an; der erstere, mit wahrem philosophischen Sinne, um zu den Gründen derselben heraufzusteigen; der letztere, um zu ihren Folgen hinabzugehen, sie zu ordnen, und über sie des weiteren zu raisonniren. Das Verfahren des ersteren würde der umgekehrte Gang der Wissenschaftslehre seyn, wenn nur eine solche Umkehrung möglich wäre, und wenn man nur durch das Aufsteigen vom Begründeten zu den Gründen einen höchsten Grund finden könnte. Aber diese Reihe ist ohne Ende. Die Wissenschaftslehre steigt von dem letzten Grunde, den sie hat, zu dem Begründeten herunter; von dem Absoluten zu dem darin enthaltenen Bedingten, zu den wirklichen, wahren Thatsachen des Bewusstseyns. Sie *endet* sonach gerade da, wo Herr Schmid seine Philosophie *anfängt*. Denn das thut im Wesentlichen nichts zur Sache, dass sie des Herrn Schmid

Thatsachen überhaupt nicht für Thatsachen gelten lässt, und sonach weiter hinabsteigt, als der Punct liegt, von welchem der letztere ausgeht. Kurz, sie hört bei dem, was unmittelbare Thatsachen des Bewusstseyns sind, auf; und Er hebt bei dem, was er für das gleiche hält, an. Die Wissenschaftslehre endet mit Aufstellung *der reinen Empirie;* sie bringt ans Licht, was wir *wirklich erfahren können,* nothwendig erfahren *müssen,* begründet sonach wahrhaft *die Möglichkeit aller Erfahrung*. Ueber diese reine Erfahrung nun kann weiterhin raisonnirt, dieselbe combinirt und systematisirt werden; und dies heisst mir *Wissenschaft,* welche da angeht, wo die Philosophie sich endet, und von unendlichem Umfange ist. *Wissenschaft* und *Philosophie* sind mir sonach gar nicht einerlei, wie Herrn Schmid, sondern zweierlei; und das, was Herrn Schmid Philosophie ist, würde mir Wissenschaft seyn. Da ich aber das, was Herr Schmid als Object seines wissenschaftlichen Verfahrens aufstellt, theils überhaupt nicht für Erfahrung gelten lasse, sondern für Abstractionen, theils für unreine und ungeläuterte Erfahrung halte, so ist mir des Herrn Schmid Sache auch nicht einmal Wissenschaft, sondern es ist mir Nichts, ein Ding ohne Namen.

Im Gegentheil ist auch meine Philosophie nichts für Herrn Schmid aus Unfähigkeit, so wie die seinige mir nichts ist, aus Einsicht. Er kann in das Gebiet, das ich umfasse, nicht hereindringen, er kann keinen Fuss über meine Grenze setzen. Wo ich bin, da ist er nie. Wir haben auch nicht Einen Punct gemein, von welchem aus wir uns gegenseitig verständigen könnten. Er hat schon ehemals gestanden, dass er die Wissenschaftslehre nicht verstehe. Er hoffte vielleicht, dass sie dadurch abgethan seyn würde. Jetzt scheint ihn sein Geständniss zu reuen, weil er nicht erwartet zu haben scheint, dass ich mich unterstehen würde, es zu glauben: er kann es nicht lassen, mitzusprechen. Ich, der ich ihn sehr wohl verstehe und die Wissenschaftslehre auch verstehe, erkläre mit meinem guten Rechte, dass dieses Nichtverstehen noch fortdauert, und dass er selbst sich wohl nicht einbilden mag, wie

weit es gehe. Ich erkläre, dass er auch nicht die leiseste Ahnung, nicht die geringste Spur des Bedürfnisses hat, von dem, was die Wissenschaftslehre fragt, sucht und giebt. Sey dieselbe an sich, was sie wolle, so ist es doch wenigstens nicht an Herrn Schmid über sie zu urtheilen; denn sie liegt in einer Welt, die für ihn gar nicht da ist, weil ihm der Sinn, durch den sie da ist, abgeht. Wenn ein Gemälde beurtheilt werden soll, so lasse man die Sehenden herein; mag es doch immer ganz fehlerhaft seyn, nur soll mir der Blindgeborne nicht darüber kunstrichtern.

Ich bin über dieses fest überzeugt, dass Herr Schmid diesen Sinn nie erhalten wird, wie man etwa von jungen Männern hoffen kann. Er hat ein halbes Leben hindurch seine absolute Ohnmacht, sich *von dem Gegebenen* loszureissen, seine völlige Unfähigkeit, eine wahre Selbstthätigkeit zu denken, so gezeigt, seine gesammten philosophischen Schriften sind von dieser Idee, welche die ausschliessende Bedingung des Verständnisses der Wissenschaftslehre ist, so leer, dass man, ohne das geringste zu wagen, dies im voraus versichern kann.

Da die Sache sich so verhält, so erkläre ich, mit meinem vollkommenen und hier erwiesenen Rechte, alles, was Herr Schmid von nun über meine philosophischen Aeusserungen, in welchem Fache es auch sey, da sie alle aus dem Einen Geiste der Wissenschaftslehre hervorgehen, entweder geradezu sagen, oder von der Seite her in Vorreden, in philosophischen Journalen und Annalen, in Recensionen, auf dem Katheder, und an allen ehrlichen und unehrlichen Orten, insinuiren wird, *für etwas, das für mich gar nicht da ist;* erkläre Herrn Schmid selbst, *als Philosophen,* in Rücksicht auf mich, *für nicht existirend.*

Ich sehe nicht, zu welchem Rechtsmittel Herr Schmid gegen diesen Annihilationsact seine Zuflucht nehmen könnte, als etwa dazu, dass ich sein System unrichtig dargestellt hätte. Da ich in allem Ernste zu dieser Sache nie zurückkehren will, so erinnere ich im voraus, dass dieser Act sich lediglich darauf gründet, dass Herr Schmid behauptet: *es seyen unmit-*

telbare Thatsachen des Bewusstseyns, dass der Mensch Verstand und Willen habe, und dass diese Vermögen mit einer Natur in Verbindung stehen; über welche Thatsachen keine Philosophie hinausgehen dürfe; und dass die Philosophie darin bestehe, das Mannigfaltige der ersteren und der letzteren in ein System zu bringen. Kann Herr Schmid nun dies nicht abläugnen, wie er es denn offenbar nicht kann, so bleibt es bei der ergangenen Erklärung.

C.

Annalen des philosophischen Tons *).

Erstes Stück.

Probe einer Recension in wehmüthigem Tone.

Es ist zu hoffen, dass unser berühmtes philosophisches Zeitalter seinem Ende nahe: es wird sonach Zeit, Bruchstücke für den künftigen Bearbeiter der Geschichte desselben zu sammeln.

Unsere Absicht mit diesem Artikel ist eine Kleinigkeit, im Verhältniss gegen jene weitläufige Aufgabe. Wir wollen bloss einiges über *den Ton* der gegenwärtigen Philosophen aufzeichnen. So geringfügig und zufällig diese Arbeit scheinen möge, so wird doch vielleicht der Gegenstand derselben der besseren Nachwelt nicht ganz unwürdig seyn.

Das Wesentliche des Tons, den wir zu schildern haben, ist nicht bloss in der Philosophie beliebt, sondern es verbreitet sich von ihr aus auch wohl über andere Wissenschaften. Wir werden aber nur auf eigentlich philosophische Aufsätze Rück-

*) Von diesem Aufsatze existirt ein doppelter Abdruck (vergl. die Note zur „ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre" Bd. I. S. 417): die über dem Texte bemerkten kleinen Seitenzahlen beziehen sich auf den *zweiten* Abdruck.

sicht nehmen, überzeugt, dass es uns dabei nicht an Stoff fehlen werde.

Man begreift die Natur jedes Dinges am besten aus seinen Gründen. Wir wollen dieser Regel zufolge die Principien und ausgemachten Maximen, aus welchen der herrschende Ton hervorgeht, und über welche hinaus bei dem Zeitalter gar keine weitere Untersuchung stattfindet, aufstellen.

Das Zeitalter hat zuvörderst ganz besondere Begriffe *über die Art, etwas zu beweisen.*

Es giebt heutzutage einen literarischen Adel. Dieser wird erworben durch Recensentenlob; oder durch ein Amt an einem berühmten Institute, gesetzt auch, man machte sich selbst gar nicht verdient; oder dadurch, dass man schon lange und anhaltend geschrieben hat. Den höchsten Adel erreicht man dadurch, dass man an der Spitze eines berühmten recensirenden Journals steht. Was von einem aus diesem Adel gesagt wird, wird wahr dadurch, dass er es sagt, oder man darf wenigstens nur mit Unterwürfigkeit und mit tiefen Verbeugungen gegen den berühmten Mann etwas dagegen erinnern. Wie in der politischen Einrichtung derselbe Thaler mehr gilt, wenn ihn der Adelige ausgiebt, als wenn ihn der Roturier ausgäbe, und, in Ermangelung des baaren Geldes, auch wohl das blosse Ehrenwort statt der Bezahlung hinreicht: so in der gelehrten. Derselbe Grund bekommt ganz ein anderes Ansehen, wenn ihn ein berühmter Mann anführt, als wenn es ein unberühmter thäte, und auf das Ehrenwort, dass er seine Gründe habe, schenkt man dem ersteren die langweilige Aufzählung derselben wohl gar.

Besonders äussert dieser Adel seine höchste Wunderkraft an berühmten recensirenden Journalen. So wie etwas diesen Boden berührt, und sey es die Arbeit des unberühmtesten Anfängers, der in Ermangelung besserer ihre Stelle vertritt, so nimmt es die Natur des Ganzen an; die vorhergehenden und nachfolgenden Blätter vereinigen sich, um ihre Gelehrsamkeit und Gründlichkeit, und alles mitzutheilen, dessen sie bedarf, der Verfasser selbst erstaunt, wie er es liest, *miraturque novas frondes, et nova sua poma;* seine eigene Natur verwan-

delt sich, er fühlt von Stund an alle Talente in sich, Schriftsteller in letzter Instanz zu beurtheilen, an denen er noch kurz vorher schüchtern hinaufblickte; es wird ihm, der soeben selbst noch ein schlechter Schriftsteller war, von dem Augenblicke an Axiom, dass nur schlechte Schriftsteller sich gegen Recensionen auflehnen, gute aber sich ihnen demüthig unterwerfen.

In der philosophischen Welt insbesondere ist eines der gangbarsten und mit der grössten Gravität vorgetragenen Argumente folgendes: Aus der Behauptung des Herrn Verfassers würde folgen, dass wir unrecht hätten; nun aber haben wir recht; und daraus könnt ihr ersehen, welch ein unverschämter Mensch der Herr Verfasser ist. Gewöhnlich machen sie noch kürzere Arbeit.

Sie zeigen lediglich die Behauptung an: hörts, Zeiten hörts, auf der und der Seite hat er mit dürren Worten das gesagt: hat er Luft und Licht *a priori* deducirt, deduciren seine Schüler sogar die Kaldaunen *a priori,* welches noch viel heilloser ist, als Luft und Licht *a priori* zu deduciren: hier stehts, lest es selbst, wir haben ihn *in flagranti* ertappt. Der arme Mann ist unwiederbringlich verloren.

Die gangbarste Denkart in der Philosophie ist die: man müsse die Sache nicht so genau nehmen, nicht eine so grosse Strenge der Beweise verlangen; es können aus denselben zwei Prämissen gar verschiedene Schlusssätze folgen, je nachdem man eben des einen oder des anderen bedürfe. Es sey gegen alle Sitte und Ehrbarkeit, sey der sträflichste Despotismus der Meinungen, sey die ungeheuerste Anmaassung und offenbarer, klarer Unsinn, frech zu behaupten, dass aus denselben zwei Prämissen nur Eine Schlussfolge hervorgehe. Wer dann noch länger Philosoph und Gelehrter seyn möge, wenn das gelten solle? Gegen einen der Republik der Wissenschaften so schädlichen Menschen sey jedes Mittel erlaubt. Man müsse seine Worte verdrehen und verfälschen, Lügen gegen ihn erdichten und verbreiten, um ihn religiös und politisch zu verketzern, den Klerus auf ihn zu hetzen, und den weltlichen Arm gegen ihn zu wappnen.

Endlich ist vor nicht langer Zeit in der philosophischen Literatur das Gesetz angenommen, dass die Worte: *ich verstehe dies nicht*, noch mehr bedeuten, als das einfache: ich verstehe es nicht. Der Consequenz, die man aus jenem Satze ziehen will, müsste, wenn wir es recht einsehen, die Prämisse zu Grunde liegen: Ich bin die personificirte Vernunft: was vernünftig ist, verstehe ich gewiss. Es wäre dann nur zu wünschen, dass keiner dieses Arguments sich bedienen dürfte, als derjenige, dessen hoher Adel in der Republik der Wissenschaften allgemein anerkannt wäre.

Das Zeitalter hat *Sitten* angenommen, die unseren Nachkommen sonderbar scheinen werden. Es wird für völlig erlaubt gehalten, dass ein anonymer Recensent einen genannten Schriftsteller beschimpfe; auch ist es nicht schlechterdings verboten, erregt aber doch Verdruss und Aergerniss, wenn der genannte Schriftsteller dem anonymen Recensenten gleiches mit gleichem vergilt. Aber dass ein genannter Schriftsteller einen anderen hämisch angreife, verleumde und verketzere, ihn so kenntlich mache, dass jeder Markthelfer in jedem Buchladen ihn erkenne; wenn er ihn nur nicht mit Namen nennt: ist ehrenvoll, und er erhält dadurch den Ruhm eines feinen, durchtriebenen Schalks. Dass hingegen der Genannte dem Genannten durch Gründe beweise, er sey ein armer Stümper: ist ein Verbrechen, das Rache schreit, und zu dessen Bestrafung die ganze Republik der Wissenschaften sich vereinigen muss.

Das Zeitalter hat eigene, und von den Begriffen aller vorhergehenden Zeiten völlig abweichende *Begriffe über Ehre und Schande.* Es ist bei uns ein Verbrechen, das ohne weiteres um Ehre und guten Namen bringt, sich ein hohes Ziel vorzusetzen. — Er hat es selbst gesagt, dass er die Philosophie zum Range einer evidenten Wissenschaft erheben, dass er der Euklid desselben werden wolle *), sagt der eine. — O nein, antwortet ein gutmüthigerer zweiter, der Mann hat seine

*) gesetzt auch, er hätte das Letztere nicht selber gesagt — (Zusatz des 2. Abdr.)

Feinde; man wird ihm dies wohl nur so angedichtet haben ich glaube es nicht. — Nun so siehe selbst, hier steht es gedruckt. — Ja wahrhaftig hier steht es. Kaum kann ich meinen Augen trauen. Der Unverschämte! der Abscheuliche! Ich ziehe meine Hand von ihm ab.

Es ist heutzutage in der philosophischen Welt nicht erlaubt, zu sagen: das folgt; wenn man eine offenbare Schlussfolge aus zwei Prämissen zieht; sondern man muss sagen: das scheint mir zu folgen, wenn es die anderen Herren erlauben wollen. Es ist völliger Mangel an guter Lebensart, es ist Anmaassung, auf die Wichtigkeit seiner Gründe sich zu stützen. Man muss um Erlaubniss bitten, recht haben zu dürfen: man muss durch Höflichkeit und Bescheidenheit diese Erlaubniss verdienen; und wird sie nicht durch das Uebergewicht der Stimmen ertheilt, so hat man nie recht.

* * *

Wir können keinen Schritt weiter thun, ohne erst die Maximen angegeben zu haben, auf welche unser Ton sich stützt: Maximen, die der Verfasser dieses Aufsatzes schon längst zu den seinigen gemacht hat, und deren Annahme er sich von allen verspricht, welche Beiträge zu diesem Artikel, wozu wir alle philosophische Schriftsteller einladen, liefern wollen.

Wir kennen in der ganzen Literatur, und ganz besonders in der philosophischen, gar nichts respectables, als — *Gründe,* und wir sind von der Richtigkeit dieser Meinung so innigst überzeugt, dass wir es für vollkommene Narrheit halten, noch etwas anderes zu respectiren. Wir sehen keine Person an, und fragen nur, *was* gesagt sey, und nicht, *wer* es gesagt habe. Die Meinung von Berühmtheit, mit der sie sich herumtragen, scheint uns sehr lächerlich. Die bisherigen Verdienste eines Mannes können bloss die Aufmerksamkeit erregen, und zu desto sorgfältigerer Prüfung dessen, was er zuletzt gesagt, einladen; nicht aber bewegen, es ohne Prüfung anzunehmen. Niemand ist berühmt, ausser nach seinem Tode, nachdem die

Acten geschlossen sind; so lange er lebt, wer weiss es, ob er nicht noch etwas Verkehrtes vorbringen werde.

Da das einzige, das wir respectiren, Gründe sind, so haben wir den festen Vorsatz, alles frei herauszusagen, was wir durch Gründe darthun können; und uns durch nichts die Hände binden zu lassen, als durch Unerweislichkeit. So scheint uns völlig unerweislich, ob jemand gegen besseres Wissen Irrthümer verbreite, ob er die Wahrheit hasse, ein boshafter Sophist sey: wir werden daher diese Beschuldigung uns nie erlauben. Aber die Bedeutung der Wörter: Unwissenheit, Seichtigkeit, Stümperei, Unvernunft, Narrheit und dergleichen, ist durch den Sprachgebrauch bestimmt genug; und wenn es nicht wäre, so kann man ja seinen Begriff darlegen. Die Merkmale jener Begriffe lassen sich durch Gründe nachweisen, und wo wir das können, werden wir das wahre Wort brauchen; denn wir sehen gar nicht ein, was uns verhindern sollte, jedes Ding bei seinem rechten Namen zu nennen.

Es ist unser Plan gar nicht, Vorurtheile zu schonen, so vornehm, so alt, so ausgebreitet sie auch seyen. Was mit der Vernunft, so weit wir ihre Aussprüche gründlich darzulegen vermögen, nicht bestehen kann, das soll auch nicht bestehen, sondern fallen. Wer daher etwas gegen uns vorzubringen hat, der greife unsere Gründe unmittelbar an. Alle mittelbaren Widerlegungen aus Consequenzen sind uns nur lächerlich. Wer hat euch denn eure Vordersätze zugestanden? Es ist ja gerade darauf angelegt, dass an eurer Burg keine Seifenblase auf der anderen bleibe.

Wir sind der festen Meinung, dass aus denselben zwei Prämissen nur Eine Schlussfolge hervorgehe, und werden fest über diesen Satz halten. Wir werden streng und genau zu Werke gehen, unsere Fehlschlüsse sollen nichts mehr seyn, als Fehlschlüsse, und wir verlangen nicht, dass man sie mit dem Mantel der Liebe bedecke. Aber nach demselben Gesetze, nach welchem wir gerichtet seyn wollen, werden wir auch andere richten.

* * *

Jetzt zur Sache.

Den philosophischen Ton des Zeitalters zu charakterisiren sind Recensionen philosophischer Schriften am bequemsten: theils um ihrer Kürze willen, theils weil in ihnen die Schriftsteller, durch die Anonymität freier gemacht, ihrer Natur weniger Gewalt anthun. Man kann sie — die wenigen gründlichen, die heutzutage die grösste Seltenheit geworden sind, rechnen wir ab — man kann sie in zwei Klassen theilen. Entweder verbirgt der Verfasser seine Seichtigkeit durch eine erzwungene Dreistigkeit, eine edle Gleichgültigkeit, ein vornehmes, spöttisch seynsollendes, Lächeln; oder man merkt ihm seine eigene Gewissensangst, sein inniges Bewusstseyn, dass er von Dingen rede, die er nicht versteht, und nichts Kluges zu Markte bringe, an dem tappenden, unsicheren Tritte, an dem unsicheren Hinundherfahren und an dem kleinlauten Tone an. Besonders bei der letzteren Gattung pflegt der bedrängte Recensent andere gute Freunde, und selbst die weltliche Obrigkeit zu Hülfe zu rufen. Die ersteren erscheinen in berühmten, die letzteren in unberühmten Journalen. Man kann die ersteren *Recensionen im vornehmen Tone,* die letzteren *Recensionen im wehmüthigen Tone* nennen.

Von der ersten Sorte werden wir im nächsten Hefte aus einem berühmten Journale, das seit einiger Zeit die philosophischen Artikel einem sehr vornehmen Manne übertragen hat, einige Proben liefern. Unter der Aufsicht der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen ist eine wehmüthige erschienen, über welche wir gegenwärtig Bericht erstatten wollen.

Sie ist im 194. Stück der Göttingenschen Gelehrten Anzeigen v. J. 1796 abgedruckt, und handelt von Fichte's *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre.*

Wie die gelehrte Zeitung einer so berühmten Universität, als die Göttingensche ist, den wehmüthigen Ton annehmen könne, dürfte manchen, der mit dem neuen Zustande der philosophischen Literatur nicht ganz bekannt ist, befremden.

Ein solcher soll wissen, dass wenigstens die Metaphysik an der Leine schon vor langem aller ihrer Majestät sich ent-

äussert und Knechtsgestalt angenommen hat, und kläglich einhergeht; so dass einige meinen, in Rücksicht der philosophischen Artikel möchten die Göttingenschen Anzeigen nur noch etwa mit der neuen Leipziger Gelehrten-Zeitung die Vergleichung aushalten können. Doch der Leser wird es ja an der angeführten Probe sehen, wie kläglich sich die Göttingensche Metaphysik geberde.

Der Verfasser des recensirten Buches hatte behauptet: der Rechtsbegriff sey vom Sittengesetze gar nicht abzuleiten; es liege in diesem Gesetze nur der Begriff der Pflicht, nicht aber der ihm völlig entgegengesetzte und sein ganz eigenthümliches Gebiet einnehmende Begriff des Rechts. Begriff des Rechts sey nichts weiter als der Begriff von der ***Möglichkeit des Beisammenstehens der Freiheit mehrerer vernünftig-sinnlicher Wesen.*** Es sey gar nicht die Frage davon, wie man sich gegen seine Mitmenschen betragen *solle,* denn davon handle ein bekanntes Capitel in der Moral; sondern auf welchen Gebrauch der Freiheit man sich einschränken *müsse, wenn* noch andere neben uns auch frei seyn sollen.

Dabei erinnert nun Recensent folgendes *): „Es könne allerdings ein" (vermuthlich Ein; so dass es einer unter den mehreren Grundbegriffen sey, aber etwa nicht der rechte;) „es könne ein Grundbegriff vom Rechte, und einige allgemeine

*) Wir setzen die ganze Stelle her, um den schwergläubigen Lesern zu beweisen, dass wir dem Recensenten nicht unrechtthun. In dem angef. 194. Stück der Gel. Anz. S. 1930 ff. heisst es: „Dass ein Grundbegriff vom Rechte und einige allgemeine Grundsätze der philosophischen Rechtslehre ohne Hülfe des Begriffs von Pflicht deducirt werden können, geradezu aus den Begriffen von *Wahrheit*, *Vernunft*, *Einstimmigkeit mit sich selbst*, hat seine Richtigkeit. Dazu liegt auch schon die Anweisung in dem alten: ***Quod tibi non vis fieri, alteri ne facias.*** Dass man aber auch, bei der Begründung des Naturrechts, vom Begriff Pflicht, oder den allgemeinen Begriffen: ***Moralische Nothwendigkeit, Sittliches Gesetz,*** ausgehen könne, ohne darum die Zwecke der Moral und des Naturrechtes zu vermengen, oder die Grenzen dieser beiden Wissenschaften zu verrücken; davon ist Rec. auch überzeugt. Ja, er glaubt, dass es zur festeren Begründung des Rechtsbegriffes gut ist, wenn derselbe mittelst des Begriffes von Pflicht deducirt wird; nach dem Grundsatze: dass ein ***Recht,*** oder eine ***Möglichkeit nach dem Gesetze***

Grundsätze der philosophischen Rechtslehre, ohne Hülfe des Begriffs von Pflicht deducirt werden." Das geht gut; so hätte der Verfasser ja recht. Aber nur nicht zu früh triumphirt! Nur weiter gelesen! „Dass man aber *auch* vom Begriffe Pflicht ausgehen *könne*, davon ist Recensent auch überzeugt." So? eine doppelte Schnur hält doch besser. „Ja, es ist zur *festeren* Begründung (da sehen wirs!) des Rechtsbegriffs *gut*, wenn er mittelst des Begriffs der Pflicht deducirt wird." Hier behält der Verfasser nur halb und halb recht. „Wir müssen doch Begriffe von den *Pflichten* des Menschen haben, um die Rechte der Menschen gegen einander mit *Bestimmtheit* und *Sicherheit* festsetzen zu können." Nun hat ja der Verfasser ganz und gar nicht mehr recht; denn was nicht mit Bestimmtheit und Sicherheit gesagt ist, ist nichts gesagt. Was für neue Händel mag er doch zwischen dem ersten und dritten Perioden angefangen haben? Das nenne ich eine Veränderung, ehe man die Hand umwendet! Zu Anfange der Rede kann der Rechtsbegriff ohne den der Pflicht deducirt werden; im Uebergange ist es denn doch besser, dass man dem Pflichtbegriffe die Ehre anthue, und ihn auch mit dazu nehme; zum Beschlusse kann der Rechtsbegriff ohne den Pflichtbegriff gar nicht mehr deducirt werden.

Langmüthiges deutsches Publicum, ich darf dir wohl be-

(*facultas legalis*) anerkannt werden muss, *sowohl*, wo eine *Pflicht zu dem* da ist, wozu ein Recht behauptet wird, *als auch*, wo *keine Pflicht* — überall, oder nach *dem* Gesetze, auf welches nun Rücksicht genommen wird — *dawider* ist. Denn auch das *äussere Zwangsrecht* ist doch, als ein Vermögen nach einem *Vernunftgesetze*, dergleichen jedes wahre natürliche Recht seyn muss, so lange noch nicht völlig erwiesen und gesichert, so lange noch nicht klar ist, dass das Vernunftgesetz dem Anderen, den ich zwingen will, Widerstand nicht nur *nicht gebiete*, sondern *verbiete*. Im Widerspruch mit sich selbst darf die Vernunft nicht angenommen werden. Also müssen wir doch Begriffe von den Pflichten des Menschen haben, um die Rechte der Menschen gegen einander mit *Bestimmtheit* und *Sicherheit* festsetzen zu können. In dem so deducirten Rechte leuchtet auch sofort ein, dass ich von Natur ein Zwangsrecht gegen Andere habe, sie mögen sich mit mir in Gemeinschaft setzen wollen oder nicht: nemlich das Vertheidigungsrecht."

kennen, dass mir alle Geduld vergeht, wenn ich so etwas höre; um deinetwillen aber will ich mich fassen, und dir diesen Unsinn begreiflich zu machen suchen.

Der Fall ist der: es ist mir eine Zahl gegeben; es sey die Zahl 16. Ich behaupte: diese Zahl ist ein Quadrat; und wenn sie dies ist, nur das Quadrat von 4, nicht das von 10, wie die bisherigen Arithmetiker sammtundsonders einer dem andern nachsagen. Nun könnte der Recensent mir abläugnen, entweder, dass es überhaupt ein Quadrat sey, oder dass es das von 4 sey, und so bekämen wir Streit mit einander. Das zu thun, hütet er sich wohl, sondern er hebt statt dessen so an: 16 ist allerdings ein Quadrat, und kann das Quadrat von 4 seyn; und wir an der Leine haben das längst gewusst. Aber dass es auch das Quadrat von 10 seyn könne, sind wir auch überzeugt. Ja, es ist besser, dass 16 als das Quadrat von 10 betrachtet werde, und es giebt entscheidende Gründe, um deren willen es als das Quadrat von 10 angesehen werden muss. — Nun thue ihm einer etwas! Dies ist die Weise, wie wehmüthige Recensenten sich aus der Sache ziehen, um es mit keiner Partei zu verderben.

Mit mir hat er es dadurch ganz verdorben. Derselbe Satz kann nicht aus zwei verschiedenen Paaren von Prämissen hervorgehen; entweder folgt der Rechtsbegriff nicht aus dem Sittengesetze, oder er folgt daraus, und dann folgt er aus keinem anderen Princip. Entweder hat der Verfasser dieses Naturrechts den Rechtsbegriff *ganz richtig* abgeleitet, oder *ganz unrichtig*. Es giebt kein Drittes. Das ist meine Meinung.

Nun weiss ich sehr wohl, dass dieses Geschlecht meint: dasselbe Ding könne schwarz und weiss seyn, zu gleicher Zeit, jenachdem die Klugheit anräth und die Herren Collegen erlauben, es zu betrachten. Aber ich habe ihnen laut genug den Krieg angekündigt. Wollen sie etwas mit mir zu thun haben, so müssen sie vor allen Dingen das Recht, seicht zu seyn, gegen mich aus Gründen erweisen; — eine sonderbare Zumuthung, ich gestehe es: denn dann müssten sie wenigstens einmal in ihrem Leben gründlich seyn. Statt dessen aber mit dem *Postulate der Seichtigkeit* (das Postulat der Seichtigkeit

ist das, dass etwas so seyn könne, oder auch anders, jenachdem es uns gefalle) mir gerade unter die Augen zu rücken, ist aufs mindeste nicht zur Sache gehörig.

Aber, wo denke ich auch hin; weiss ich denn gar nichts von der Sitte der heutigen Gelehrten? Jemandem auf den Kopf zuzusagen, dass er sich geirrt habe, ist heutzutage unartig. Erst giebt man ihm recht, und erst nach und nach bringt man ihn zur Selbsterkenntniss. Das Geständniss, dass der Verfasser ganz rechthabe, ist nur die Verbeugung für den Ausspruch, dass er nur halb rechthabe, und dieser die Verbeugung für den, dass er ganz und gar nicht rechthabe. Der Göttinger macht alle Stufen der Artigkeit durch. Der letzte Satz aber ist der letzte, und bei ihm bleibt es. Die wahre Meinung des Rec. ist sonach die, dass der Rechtsbegriff allerdings vom Sittengesetz abgeleitet werden müsse, und das erste ist nur Compliment. Diese seine wahre Meinung beweist er denn auch. Was sein Beweis seyn konnte, wollen wir, mit seiner Erlaubniss, etwas bestimmter, als er selbst es gethan hat, in folgenden zusammengesetzten Syllogismus fassen:

Die Vernunft kann *in mehreren Individuen,* in ihrer Beurtheilung *eines und ebendesselben Falles*, sich nicht widersprechen.

Nun soll alle Rechtsbeurtheilung sich auf ein Vernunftgesetz gründen.

Mithin können *vernünftigerweise* mehrere Individuen in der Rechtsbeurtheilung desselben Falles sich nicht widersprechen.

Nun soll insbesondere ein bestimmtes Individuum ein Zwangsrecht gegen ein bestimmtes anderes Individuum haben.

Beide Individuen können vernünftigerweise in ihrem Urtheile hierüber sich nicht widersprechen: und insbesondere der, gegen den das Zwangsrecht geht, muss, so gewiss jener Zwang Rechtens seyn soll, durch die Vernunft genöthiget seyn, ihn dafür anzuerkennen.

Ich gebe das ganze Argument zu, und der Verfasser des geprüften Naturrechts hat nicht versäumt, es ins Licht zu stellen. In dem Satze: ich habe ein Recht, liegt es unmittelbar mit darin, dass alle Vernunft, als solche, mir es zugestehen

müsse: es braucht eben nicht besonders erwiesen zu werden; es versteht sich von selbst, aus dem blossen Begriffe des Rechts.

Was mag denn also der Recensent eigentlich wollen? Er drückt unsere Schlussfolge so aus: „der zum Zwange Berechtigte müsse wissen, das dem Anderen Widerstand nicht nur nicht *geboten,* sondern *verboten* sey;" es versteht sich, da von keinem äusseren Gesetzgeber die Rede ist, *im Gewissen.* Setzt er etwa da schon voraus, was der Verfasser eben abgeläugnet hatte, dass im Rechtsbegriffe von einer Handelnsnothwendigkeit die Rede sey, und nicht von einer blossen Beurtheilung? Aber das geht ja nicht; denn gerade das hat er dem Gegner zu beweisen. Also, wie in aller Welt mag er doch zu dem Begriffe des Gebotes und Verbotes gekommen seyn?

Aber, wo hab' ich denn auch meine Augen gehabt? Hat er nicht Vernunft*gesetz* zweimal mit Schwabacher abdrucken lassen; hat er es nicht auch noch zum Ueberflusse lateinisch gegeben, — das Recht sey *facultas legalis?* Da haben wir den *nervum probandi!* Ein *Gesetz* muss doch wohl *gebieten* oder *verbieten,* für was wäre es denn auch sonst ein Gesetz? Nun gründet das Recht sich auf ein Vernunftgesetz; heisst denn das nicht offenbar auf ein Vernunft-Gebot, oder Verbot?

O Ausbund von philosophischer Gelehrsamkeit und von Scharfsinn! ich unterwerfe mich demüthig *Ihrer* Belehrung, und ich will gleich auf der Stelle zeigen, ob ich *Sie* gefasst habe. Jeder, der eine objective Behauptung macht, postulirt, dass alle Vernunft, zufolge eines Vernunftgesetzes mit ihm übereinstimmen müsse; also dass allen der Widerspruch nicht nur nicht geboten, sondern verboten sey im Gewissen. *Sie* haben da einige objective Behauptungen gemacht. Ich und alle *Ihre* Leser sind Gewissenshalber verbunden Ihnen rechtzugeben. — Ich rathe Ihnen dieses Argument zu gebrauchen; Sie mögen desselben oft bedürfen.

Durch diese Rechtsdeduction erhält der Recensent noch einen anderen sehr merkwürdigen Vortheil über den Verfasser. „Es leuchtet durch sie sofort ein, dass ich ein Zwangsrecht gegen andere habe, sie mögen sich mit mir in Gemeinschaft

setzen wollen oder nicht: nemlich das Vertheidigungsrecht." In der recensirten Schrift ist zwar aus der Deduction des Verfassers das natürliche Recht noch viel weiter ausgedehnt worden, als der Recensent es hier durch seine Deduction dem Verfasser zuvorthun zu können versichert: es ist dort sogar das Recht behauptet worden, jeden der in meine Wirkungssphäre kommt, auch wenn er mich nicht angreift, zu zwingen, mit mir unter eine gesetzliche Verfassung zu treten, oder aus meiner Nähe zu entweichen. Der Recensent hätte beweisen müssen, dass dies, und das von ihm angeführte Vertheidigungsrecht aus der Deduction des Verfassers nicht folge, sondern erschlichen sey. — Aber werde ich mir es denn gar nicht merken, dass der Rec. höflich ist? Er insinuirt den Beweis deutlich genug, so dass der Verfasser seines Irrthums wohl innewerden kann. Ihm zu beweisen, dass die ganze Welt es einsähe, wäre inhuman. — Der Umfang der gegenseitigen Rechte freier Wesen ist nach dem Verfasser eingeschränkt auf die Sphäre ihrer Gemeinschaft, ihres gegenseitigen Einflusses; dies ist nicht hinlänglich, denn nach den Recensenten stehen auch solche Personen in gegenseitigem Rechtsverhältnisse, die in keinem gegenseitigen Verhältnisse stehen, und nichts miteinander zu thun haben. Wer mich z. B. beim Kragen nimmt, der hat doch offenbar mit mir nichts zu thun; setzt sich doch offenbar nicht mit mir in Gemeinschaft, und doch habe ich gegen ihn das Vertheidigungsrecht. Dass er sich in Gemeinschft mit mir setze, dazu gehört ganz etwas anderes: dass er etwa Mitglied der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften sey, oder Mitarbeiter an den gründlichen Anzeigen, oder zum allermindesten einer der gelehrten Mitbürger.

Dies über die Principien des angezeigten Rechtssystems.

* * *

Der Verfasser hatte nicht, wie es gewöhnlich geschieht, vorausgesetzt, dass jeder Mensch noch andere Menschen ausser sich anerkenne; dass er annehme, er stehe durch Licht, Luft und gröbere Materie mit ihnen in gegenseitigem Einflusse:

sondern er hatte die Nothwendigkeit dieser Annahmen als Bedingungen des Selbstbewusstseyns nachgewiesen; welches eben, seinen schon ehemals vorgelegten Gründen nach, das Geschäft der Philosophie ist. Er hatte beiläufig geäussert, dass sich auch die Nothwendigkeit aller bestimmten Objecte in der Natur, und ihre nothwendige Classification auf dieselbe Weise, als Bedingung des Selbstbewusstseyns, müsse nachweisen lassen, und dabei jeden, der dies etwa nicht begreifen könne, gebeten, zu bedenken (der Recensent nennt dies einen ***bescheidenen*** Gedanken; gehört denn nach ihm so gar viel Bescheidenheit dazu, es für möglich zu halten, dass man nicht verstehe, was man nicht gelernt hat?), dass daraus weiter nichts folge, als dass er es eben nicht begreife.

Dies referirt der Recensent auf eine Art, als ob die Absurdität schon aus der blossen, nackten Relation sattsam hervorgehe, und es weiter gar keines Beweises dagegen bedürfe.

Dieselbe Wendung gegen jene Behauptungen ist mir auch schon in anderen Recensionen vorgekommen; und ich höre sie rechts und links auf Kathedern und in Gesprächen, so dass ich mir wohl die Mühe nehmen muss, ein paar Worte über sie zu sprechen.

Ich trete auf und sage meine Gründe, warum ichs für das Geschäft der Philosophie halte, *die gesammte Erfahrung,* als nothwendige Bedingung des Selbstbewusstseyns, abzuleiten, und mache mich, da Philosophie mein Fach ist, an das Werk. Wer dagegen etwas hat, hat entweder die Unzulänglichkeit der Gründe nachzuweisen, aus welchen ich der Philosophie jene Bestimmung gebe; oder, wenn er das nicht kann, die Unrichtigkeit *meiner* Deductionen insbesondere nachzuweisen; oder, wenn er keins von beiden kann, ganz stillezuschweigen. — Was aber thun sie? Ich sage ihnen: hier habe ich *a priori* die Nothwendigkeit deducirt, noch andere vernünftige Wesen unseres Gleichen anzunehmen. Sie antworten mir: „da haben Sie ja *a priori* die Nothwendigkeit deducirt, noch andere vernünftige Wesen unseres Gleichen anzunehmen; bedenken Sie nur! ha ha ha!" Ich sage ihnen: hier habe ich Luft und Licht *a priori* deducirt. Sie antworten mir: „Luft und Licht *a priori;*

bedenken Sie nur! ha ha ha! — ha ha ha! — ha ha ha! Nun so lachen Sie doch mit! ha ha ha! — ha ha ha! — ha ha ha! — Luft, und Licht *a priori: tarte à la crême* ha ha ha! Luft und Licht *a priori! tarte à la crême* ha ha ha! Luft und Licht *a priori! tarte à la crême* ha ha ha!" — — — — — — — — — und so ins unendliche fort.

Ich sehe mich betroffen um. Wohin habe ich mich verirrt? Ich glaubte in die Republik der Gelehrten zu treten. Bin ich denn in ein Tollhaus gerathen?

Liebe Landsleute, lacht euch nur erst recht aus; und wenn ihr wieder bei Verstande seyn werdet, will ich euch einige Worte sagen.

Was ihr mir da erzählt, dass ich gesagt habe, das weiss ich selbst sehr wohl. Ich habe es ja gesagt; wer könnte es denn besser wissen, als ich! Ich schäme mich dessen gar nicht, und werde es nicht abläugnen. Ihr braucht mich nicht so fest anzufassen. Ich werde euch wohl Stand halten; möge der Himmel nur euch beistehen, dass ihr mir Stand haltet.

Liebe Landsleute, gerade aus eurer Befremdung und aus dem Lärme, den ihr über jenen Satz erhebt, geht hervor, nicht nur, dass ihr die ersten Principien der Philosophie nicht gelernt habt, und ihre gemeinsten Begriffe nicht versteht, sondern auch, dass es euch ganz und gar an gemeinem Menschenverstande gebricht, indem ihr etwas zu denken glaubt, was ihr doch gar nicht denken könnt: und wenn ich dies nicht zur Stunde so begreiflich mache, dass alle Umstehende, und ihr selbst, es zugestehen müsst, so will ich der Tollhäusler, und ihr sollt mir der grosse Apollo seyn.

Luft und Licht *a priori* — fangt nur nicht gleich wieder an zu lachen — was ist denn daran so Sonderbares?

„Ei, die Erkenntniss derselben ist ja *a posteriori;* Luft und Licht sind ja Gegenstände der Erfahrung."

Allerdings, wer läugnet denn das? haben wir denn überhaupt etwas anderes, als die Erfahrung?

„Aber Sie sagten ja soeben, sie seyen *a priori.*" —

Allerdings, kann denn auf eine andere Weise etwas für

uns seyn, ausser *a priori?* Jetzt lachen sie nicht mehr; jetzt eröffnen sie grosse erstaunte Augen. —

„Kann denn dasselbe *a priori* und auch *a posteriori* seyn?"

Ich vielmehr frage auch: ist denn irgend etwas *a priori*, das nicht eben darum nothwendig *a posteriori* seyn müsse; und kann denn irgend etwas *a posteriori* seyn, ausser darum, weil es *a priori* ist? — Sie erstaunen noch mehr.

„Aber redet im Ernste, Landsmann! Ihr scherzt wohl nur mit uns, weil wir erst unseren Spass mit Euch getrieben haben?" —

Sagt ihr hingegen im Ernste, habt ihr denn das wirklich noch nicht gewusst? —

„Nein, es ist uns etwas ganz Neues.*) Wir glaubten, wenn etwas *a priori* deducirt werde, so werde dadurch geläugnet, dass es ein Gegenstand der Erfahrung sey; darum mussten wir so unbändig lachen." —

So? Was mögt ihr bisher über Philosophie für Begriffe gehabt haben! Z. B. Was bedeutete euch denn der Ausdruck *a posteriori?* —

„Ein Gegenstand der Erfahrung." —

Und was bedeutete euch der Ausdruck: Erfahrung? —

„Nun — was nun so *a posteriori* ist."

So? Ihr könnt euch nicht gut ausdrücken, wie ich sehe; ihr mögt eure Stärke wohl im Denken haben. Etwas *a posteriori* ist euch dasjenige gewesen, welches, inwiefern es *a posteriori* ist, nicht durch Vernunftgesetze bestimmt ist, sondern der Receptivität von aussen her gegeben wird. Es ist ein Tisch, ein Stuhl, ein Schreibepult ausser euch vorhanden: diese afficiren euch, und aus dieser Affection entstehen in euch die Vorstellungen von diesen Dingen. Ich denke, ihr werdet euch dies allerseits gefallen lassen?

Nun seyd ihr entweder entschiedene Dogmatiker, oder ihr heisst Kantianer.

*) An der Leine zwar wird es bei der nächsten Gelegenheit den Lesern schon längst bekannt gewesen seyn.

Mit den ersteren, mit welchen ich bald abgethan haben werde, zuerst!

Für euch ist alles nur *a posteriori;* und der Begriff eines *a priori* ist euch nur lächerlich. Daran thut ihr sehr wohl, und erspart euch eine Menge von Inconsequenzen, in welche eure Stiefbrüder verfallen; wie ich denn für euch, wenn ich euch mit den Kantianern vergleiche, wahre Hochachtung habe. Für euch werden alle unsere Vorstellungen hervorgebracht durch die Einwirkung der Dinge auf uns. — Nun sagt euch der blosse, gemeine Menschenverstand, dass *Seyn* und *Wissen* zweierlei, und gerade entgegengesetzt sind. Das Wissen geht auf ein Seyn; wir wissen um das Seyn: aber aus einem blossen Seyn folgt kein Wissen.

Nun kommt den Dingen, die auf uns einwirken sollen, eurem eigenen Geständnisse nach, nichts zu, als ein *Seyn;* und das Product des Seyns ist immer auch nur ein Seyn, und nichts anderes; ihr aber verwandelt es in ein Wissen. Von dieser Verwandlung versteht ihr nun schlechterdings nichts, und könnt gar nichts dabei denken; aber ihr merkt nicht einmal, dass ihr es nicht versteht. Ihr wollt uns durch Wassergüsse die Entstehung des Feuers begreiflich machen. Ihr giesst und giesst, und schreit: seht ihr denn nicht, wie es brennt? und wenn wir den Kopf schütteln, ruft ihr: mehr Wasser! um uns die Sache noch einleuchtender zu machen. Aber wir zweifeln gar nicht, dass es brennt; wir zweifeln nur, ob ihr mit Wasser angezündet habt. — Ihr wollt uns überlisten, und überlistet dadurch euch selbst. Ihr denkt nemlich, wenn ihr das Seyn nur recht fein machen könntet, und noch feiner, und immer feiner, so werde endlich einmal ein Wissen daraus werden; und über aller Verfeinerung glaubt ihr zuletzt selbst das Wissen im Seyn mit Händen zu greifen. Aber Seyn bleibt immer und ewig Seyn. Ihr seyd Spassvögel, die dem lachenden Knaben denselben Pfennig wiederholt in die Hände drücken, dass er glauben soll, er habe zwei Pfennige. Er lässt sich wohl nichts aufbinden, aber Ihr geht mit eurem Einen Pfennige in der Tasche fort, und glaubt festiglich, dass ihr zwei

habt. Was also euer *a posteriori* heissen solle, verstehen wir nicht, und ihr selbst versteht es auch nicht.

Die Kantianer werden uns wahrscheinlich bessere Auskunft geben können. Ihr Glaubensbekenntniss, wenigstens derer, welche mitgelacht haben, ist folgendes: Alles, was im Bewusstseyn vorkommt, ist einzutheilen in zwei Hauptbestandtheile: einiges ist *a priori* vor aller Erfahrung im Gemüthe vorhanden, und was *a priori* ist, das ist nicht *a posteriori:* einiges andere kommt *a posteriori* durch die Erfahrung in uns, und dieses *a posteriori* ist nicht *a priori.* Die Begriffe zu den Objecten sind *a priori* da, z. B. der Rechtsbegriff, der Begriff der Causalität, sind vor aller Erfahrung vorhanden. Die Objecte aber zu diesen Begriffen kommen erst hinterher durch die Erfahrung in uns; z. B. Menschen, die da Rechte haben; Luft und Licht, durch die sie in ein rechtliches Verhältniss treten; Objecte, welche sich verhalten, wie Ursache und Wirkung, u. dgl. sind lediglich *a posteriori.*

Ich will euch nicht fragen, wie denn nun und auf welche Weise die Vorstellungen von den vorhandenen Objecten in uns hineinkommen. Da müsst ihr zu den Zauberkünsten des Dogmatismus eure Zuflucht nehmen, und Seyn in Wissen verwandeln; aber dieser, als der kleinste eurer Unfälle, sey euch nicht weiter vorgerückt! Ich will euch auch nicht mit der Frage lästig fallen, wie es denn komme, dass die Begriffe *a priori* und die Objecte *a posteriori* immer so artig zusammenpassen; dass nie mehr Objecte gegeben werden, als die Begriffe bestreiten können, und nicht Begriffe arm und verlassen dastehen bleiben, und vor den übrigen sich schämen müssen; dass nicht in Ermangelung eines Vereinigungsmittels zuweilen der Stoff den Begriffen zu Kopfe wächst, wie Sir Hudibras Höcker in Ermangelung eines Schwanzriemens dem Haupte.

Ich will euch bloss und lediglich eure eigenen Worte erklären lassen. Was heisst denn das: die Begriffe sind *a priori* da? —

„Ei nun, sie sind vor aller Erfahrung im Gemüthe vorhanden."

Gut: aber das, in welchem etwas anderes vorhanden ist, muss doch wohl selbst vorhanden seyn?

„Ja wohl." —

Es ist demnach vor aller Erfahrung vorher ein Gemüth vorhanden. — Hier werden sie still. Ich setze meine Argumentation fort. — Was da ist, ist nothwendig im Raume (ihr könnt es gar nicht anders denken, und es ist überdies ein Hauptsatz eurer Philosophie); was aber im Raume ist, ist materiell. Mithin giebt es vor aller Erfahrung vorher ein materielles Gemüth. Ist es von Holz, oder von Stein, oder von Leder? In diesem hölzernen, oder steinernen, oder ledernen Gemüthe *a priori* liegen Begriffe. Was sind denn nun das für Dinge? Sind es etwa Löcher, in welche die Dinge an sich eindringen, und die Gestalt und Form derselben annehmen, gleichwie der Waffelteig in das Waffeleisen eindringt? —

„Ei nein, über solche Dinge muss man nicht weiter nachdenken; man muss sie nicht durch die Kategorien bestimmen."

So? könnt ihr das nur so unterlassen, wie ihr es wollt? Wir andere können das nicht. Aber ich verstehe euch, ihr wollt nicht, dass man es bestimmt denke, sondern nur so *überhaupt in Bausch und Bogen.*

Es werden euch also durch die Erfahrung ganz fertige Objecte gegeben, Luft, Licht, fix und fertig; Objecte, die im Verhältnisse der Causalität stehen, fix und fertig. Bleibt bei den letzteren stehen. Ihr habt das Bewusstseyn dieser Objecte, und dasselbe ist *a posteriori* in euch hervorgebracht. Die Objecte sind so beschaffen, dass das eine den Grund von einem bestimmten Seyn des anderen enthält; so sind sie euch gegeben, ihr wisst das *a posteriori.* Aber seht mir doch noch einmal an, was ihr eigentlich wisset.

„Dass das eine den Grund vom Seyn des anderen enthält."

Aber da habt ihr ja den Begriff der Causalität leibhaftig. Ihr habt ihn *a posteriori*, ihr Ungenügsamen, warum wollt ihr euch denselben noch überdies auch *a priori* geben lassen?

Es werden euch Begriffe *a priori* gegeben, ihr bleibt dabei; z. B. der Begriff der Causalität. Was bedeutet denn nun dieser Begriff? —

„Dass Eins den Grund vom *Seyn* des Anderen enthalte."

Wie denn — *Eins* — des *Anderen?* Was ist denn dieses Eine, und dieses Andere? Ei, seh ich recht, so sind es ja Objecte. Ihr könnt jenen Begriff gar nicht haben, ohne die Objecte zu haben: und kömmt *er* euch *a priori*, so müssen die Objecte euch wohl mitkommen, und ihr habt nicht nöthig, sie erst *a posteriori* zu erbetteln. So ergeht es euch; indem ihr das *a priori* halten wollt, geht euch indessen das *a posteriori* verloren, und indem ihr nach dem letzteren hascht, ist das erstere über alle Berge.

Bekennt es nur: von allem, was ihr da seit zehn Jahren dem armen Publicum habt aufschwatzen wollen, versteht ihr selbst keine Sylbe: und wenn ihr dies nur noch gewusst hättet! Aber sogar das habt ihr nicht gemerkt, weil euch die Gabe des klaren und bestimmten Denkens überhaupt nicht zu Theil geworden, und ihr gar nicht wisst, was eigentlich *verstehen* heisse.

Ihr habt euch Kantsche Philosophen genannt, und habt nicht einmal die Bedeutung der allerersten Begriffe dieser Philosophie, die Bedeutung der Ausdrücke *a priori* und *a posteriori*, gelernt.

Da ihr dies alles, was ihr wissen solltet, nicht wisst, so verstattet, dass es euch sage, wer es weiss; und stellt euch dazu nicht so grämlich an.

Es kommt nichts von aussen in den Menschen hinein: er ist Intelligenz, ist sonach für sich, vermöge seines Wesens (sein Seyn ist ein Wissen).

Aber er kann, nach den Gesetzen dieses seines Wesens, nicht für sich seyn, ohne dass noch ein bestimmtes System von Anderem für ihn sey. Dies ist das System der gesammten Erfahrung, welche nothwendig ist, so wie nur Er ist (die fortgesetzte Erfahrung ist nichts anderes, als die fortgesetzte Analyse jenes durch sein Wesen begründeten Systems).

Wie er nur ist, findet er sich; aber wie er sich findet, findet er dies. Es ist kein Gemüth, und nichts im Gemüthe vor der Erfahrung da. Sieht man auf diesen Act des Findens, so ist alles mögliche, was für ihn ist, und er selbst, nur in

der Erfahrung da (a posteriori). Sieht man darauf, dass alles in seinem Wesen nothwendig gegründet sey, so ist dasselbe a priori.

Und hiermit geht in Frieden; und lacht ein andermal nicht mehr so vorlaut; und wenn ihr noch einmal klug werden solltet, wird es mich herzlich freuen.

* * *

Unserem Recensenten, mit welchem mich eingelassen zu haben, mich nach und nach gereut, da mir weit reichhaltigere Originale unterweges aufstossen, gilt alles dies, wenn er nur fähig ist, zu so grossen Narrheiten*) sich zu erheben.

Es scheint nicht. Späterhin, S. 1932, hat er meine Deduction wieder so verstanden: ich beweise, dass mehrere Menschen nebeneinander *sind,* und durch Luft und Licht einander *wahrnehmen.*

Mit Gunst der Königl. Akademie der Wissenschaften; daran haben *Sie* nicht die Wahrheit gesagt. Was Seyn ohne Beziehung auf ein Bewusstseyn sey, das weiss ich nicht nur nicht; sondern ich weiss bestimmt, dass so etwas baarer Unsinn sey. Ich habe nur deducirt, warum es nothwendig sey, Andere ausser uns *anzunehmen;* und weiter reicht keine ehrliche Deduction.

Er verweiset mir die unselige Kunst, das, was bisher ihm und seinen gelehrten Mitbürgern so leicht und plan gewesen, zu verwirren und schwer zu machen, z. B. die Deduction des Eigenthumsrechts. Die Schwierigkeiten, die ich dabei erregt habe, fielen freilich weg, wenn ich bei des Recensenten Einsicht geblieben wäre, „dass das Eigenthum entstehe, durch solche Handlungen, durch welche der Mensch seine Kraftanwendung mit der Sache so vereinigt, dass man über sie *nicht wohl mehr* disponiren kann, ohne auch über jene zu disponiren." Da habe ich in jenem Buche die Frage aufgeworfen: woher man denn, wenn die Anwendung unserer Kräfte diese

*) als die gerügten, — (2ter Abdruck.)

Rechtsfolge habe, erst *das* Recht erhalte, auf irgend etwas zu wirken, und dadurch das Menschengeschlecht vom Besitze desselben auszuschliessen? Das mag der aufmerksame Recensent wohl übersehen haben. — Ueberhaupt muss es denen, die von der philosophischen Literatur etwas wissen, spasshaft vorkommen, dass ich über die Meinung, dass das Eigenthumsrecht durch Formation entstehe, erst von der Leine aus Bericht erhalten müsse.

* * *

Ich erlasse dem Recensenten das übrige wehmüthige Raisonnement, und lege an ihm das zweite charakteristische Merkmal der Recensionen im wehmüthigen Tone dar: *das Hülfsgeschrei.*

Ueberhaupt ärgert ihn mein Ton,*) und von daher nimmt

*) Dieser Ton muss wohl etwas Aergerliches haben. Erhebt sich ja gegen ihn sogar das Seufzen der Creatur: z. B. Nicolai, mit welchem sich zu unterhalten unendlich langweilig ist, daher wirs unterlassen; und bei Sommer zu Leipzig (deutsche Monatschrift, Octoberstück 1796, im 2ten Aufsatz) lässt ***Mutter Gans*** ihre Stimme hören. Wir erwarten von der letzteren mehr Spass, als vom ersteren, und wollen sie daher doch anreden.

Liebe Gans, nicht als ob du es verstehen könntest, sondern um der Umstehenden willen, wie man ja wohl auch sonst mit Kindern und unvernünftigen Bestien redet, ein paar Worte an dich!

Du mitleidiges Thier, findest das Urtheil sehr unbarmherzig, dass gewisse Leute gar nicht philosophiren sollen. „Die Armen! was sollen sie denn thun?" rufst du kläglich aus. — Was geht das mich an? was sie wollen und können. Etwa was du thust: essen, trinken, schlafen, schnattern. Wenn dir dein Hirt verböte, über Geometrie dein Geschrei zu erheben, da du keine gelernt hast, so würdest du selbst das gar nicht unbarmherzig finden. — „Ja aber Philosophie ist doch ganz etwas anderes. Diese erhält man mit dem Schnabel zugleich." — Meinst du, liebe Gans?

Du findest es „unbeschreiblich übermüthig," dass ich gesagt: ich habe manchen Misverständnissen in meiner Wissenschaftslehre mit ein paar Worten abhelfen können, und habe auch diese paar Worte nicht sagen mögen. — Das scheint dich besonders zu ärgern. Hätte ich doch nur diese armseligen paar Worte gesagt, so hättest du wohl selbst es verstanden, und könntest heute ein langes und breites mitschwatzen. — Darüber sey du ruhig. Hätte ich noch tausend und aber tausend Worte gesagt: — so etwas geht

er Veranlassung, meine Streitigkeit mit „einem der denkendsten und einsichtsvollsten Männer aus der Kantschen Schule, *meinem Collegen,*" nur so beispielsweise in frisches Andenken

in kein Gänsehirn. Im Ernste, liebe Gans; wer es werth ist zu verstehen, versteht es schon: und für die übrigen — ich wollte lieber selbst eine Gans seyn, als den Nürnberger Trichter haben, jedem Schalksnarren Weisheit einzuflössen.

Du nennst die Wissenschaftslehre den Stein der Weisen. Es ist kein Stein, liebe Gans, es ist ein Buch. Das scheint dir nur so, weil es kein Hafer ist. Gänse theilen alles in der Welt ein in Hafer, den sie fressen können, und in Steine, die sie nicht fressen können.

„Mein Ton sey übervornehm." Goldene Gans; ***vornehm*** ist der Ton, da man ohne Gründe, durch seine blosse Versicherung und durch sein eingebildetes Ansehen entscheiden will. Ich habe diesen Ton nicht, und bin nicht in Gefahr, ihn zu bekommen. Ich belege mit Gründen, was ich rede; ich habe nun so die pedantische Gewohnheit angenommen, gute Gans! Hafer und Steine sind nicht so verschieden, als mein Ton und der vornehme Ton. In eurem gemeinen Gänseleben würdest du ihn „unhöflich, anmaassend, übermüthig" nennen. — Aufrichtig, liebe Gans, gefällt mir auch der Ton in eurem gemeinen Gänseleben nicht gar wohl; dass, wo eine hinhinkt, alle nachhinken, und wenn eine gigakt, alle gigaken. Uebermüthig aber nennt eine Heerde Gänse jeden, den sein Weg gerade durch sie hindurchführt.

Aber über die Stelle, die du da zum Beweise gegen mich anführst, hat dir ein arger Gesell etwas aufgebunden. Ich sage nicht, ***dass ich für die, die mich nicht verstehen, nicht verständlich schreibe:*** — so reden nur Gänse, und nur Gänsen kann man so etwas weismachen; sondern dass ich für diejenigen, welche meine leichteste speculative Schrift, die über den Begriff der Wissenschaftslehre, nicht verstanden haben, im Fache der Speculation nichts Verständliches schreiben könne. Lass dir von jemandem erklären, wo da der Unterschied liege.

Zwar bist du da überhaupt auf einen guten Fund gekommen, gegen die Kantsche Nachäfferei zu schreien; nur dass du, unglücklicherweise, mich, den kein anderes Geschöpf, als eine Gans, da gesucht hätte, miteingemischt. Was du da schreist, ist freilich nicht gehauen, nicht gestochen; aber schreie du nur fort; du hast eine grosse Sippschaft. Retteten doch die Gänse ehemals das Capitol; warum sollten sie denn nicht jetzt die Freiheit und Selbstständigkeit im Denken retten können. Und so mögen dir alle deine nackten Stellen wieder voll Federn wachsen, und dein hangender Flügel heilen, und ich selbst will bei Herrn Sommer ein paar Metzen Hafer für dich abgeben lassen.

Uebrigens vergieb, edle Nachkommin der Retter des Capitols — denn wer kann deine eigentliche Abkunft wissen — dass ich dich im Seitenstübchen einer Note, von dem Recensenten abgesondert, bewirthet habe. Ich

zu bringen, wenn sie etwa vergessen wäre. Was mag er dabei beabsichtigen? Ich kenne meinen Herrn Collegen viel zu gut, als dass ich befürchten sollte, er werde dem Göttingschen Recensenten zu Liebe, der einst in dem Verzeichnisse der berühmten jetzt lebenden Philosophen seinen Namen erst hinter dem meinigen genannt hat, sich mit mir noch einmal in Streit einlassen. Ueberhaupt ist es ziemlich indiscret von einem Auswärtigen, sich in dergleichen kleine häusliche Zwiste zu mischen, nachdem sie schon lange vergessen sind.

Er scheint selbst vermuthet zu haben, dass von daher nicht viel zu erwarten sey: er macht unmittelbar darauf einen zweiten Versuch. „Dass auch andere berühmte Kantianer, die noch einen *gegebenen Stoff* annehmen" (der Schwabacher Druck ist in der Recension), „vom Geiste der kritischen Philosophie und ächter Wissenschaft noch nichts verstehen, wird auch in dieser Schrift deutlich genug gesagt."

Zuvörderst ist in dem Buche zwar die Theorie des Verfassers vorgetragen, welche mit einem gegebenen Stoffe sich nicht wohl verträgt; und es kommen allerdings die Aeusserungen vor: dass, wer dies und dies nicht wisse, von Kant, und von Philosophie dazu, kein Wort verstehe; aber auf die Theorie des gegebenen Stoffes ist sowenig besonders hingedeutet, dass sie vielmehr (S. 18, in der Note) in einen haltbaren Gesichtspunct gestellt und vertheidiget wird. Durch welche aller möglichen Ideen-Associationen mag also der Recensent hier gerade auf *diese* Theorie gekommen seyn?

Soll ich es ihm sagen? Er wähnte, er würde Herrn Reinhold, den Erfinder derselben, gegen mich in den Harnisch bringen können. — Wie wenig weiss er von der Denkart würdi-

weiss wohl, dass du ebenso gescheidt bist, als ein Göttinger Recensent. Aber du schreibst nur unter der Aufsicht von Herrn Sommer; und der Recensent schreibt unter der Aufsicht der Königl. Akademie der Wissenschaften, und so etwas flösst uns armen Sterblichen, wie wir uns auch anstellen mögen, immer Respect ein: — und, ins Ohr sey dirs gesagt — du kannst doch immer nicht wissen, wem zu Ehren eigentlich die Fête angestellt worden: ob du um des Recensenten willen, oder ob der Recensent um deinetwillen eingeladen sey.

ger Männer! Herr Reinhold liebt Wahrheit und Geradheit mehr, als einen nichtigen Ruhm.

Er ist zu entschuldigen, dass er, da die Entdeckungen des grossen Genius unseres Zeitalters noch neu, und alles in der Verwirrung war, gerade dies in jenen Schriften zu finden glaubte; das Zeitalter, das Jahre ihm nachgebetet hat, und alle die berühmten Kantianer des Recensenten, welche in der Hauptsache Reinholdianer sind, haben ihn gerechtfertiget. Jetzt hat er gewiss schon längst die Unzulänglichkeit seines Systems eingesehen, und sich entschlossen, wenn er auch für das Vergangene den Namen eines Philosophen aufgeben müsste, doch den eines Wahrheitsfreundes zu behaupten. Zwischen ihm und mir sey Friede!

Aber ich habe es mit dem Rec. zu thun. Der gegebene *Stoff* da, den er in Schutz nimmt, — nicht als ob er selbst etwas von der Sache verstünde, sondern in Hoffnung des berühmten Beistandes — ich kann es dem Recensenten nicht, ich kann es vielleicht der ganzen königl. Gesellschaft der Wissenschaften nicht begreiflich machen, wie — unverständlich das sey. Veranlasse doch der Recensent diese königl. Gesellschaft, bei welcher er vermuthlich viel Einfluss hat, einen Preis auszusetzen auf die Beantwortung der Frage: *wie* denn eigentlich der Intelligenz der Stoff gegeben werde, und was es bestimmt heissen möge: *der Stoff wird gegeben.* Ich stehe ihnen dafür, keiner der gelehrten Mitbürger wird ein verständliches Wort darüber vorzubringen vermögen; und wenn der Recensent selbst mit zur Concurrenz zugelassen würde; — die Gesellschaft wird ihren Preis behalten.

Nachdem der Recensent den Schriftstellern bemerklich gemacht, wie hart ich sie, seiner Meinung nach, behandle, die stärksten Stellen geflissentlich aufgesucht, sie verkürzt, und ausser Zusammenhang gerissen aufgestellt; wird er denn nicht etwa auch die Potentaten gegen mich aufbringen können? Sollte nicht irgendwo in meinem Buche auch eine politische Ketzerei stehen? Es hat keine Noth; wer suchet, der findet! Hat nicht der Verfasser die ärgerlichen Worte verlauten lassen: das Volk sey nie Rebell! Diese übersieht der Recensent nicht, er lässt

sie mit Schwabacher, das bei ihm zu allen Dingen*) nütze ist, gross und breit abdrucken. Das wird wirken!

Liebe Altgesellen in der Philosophie, dass ihr allenthalben, wo ihr mit einem Schriftsteller selbst nicht recht fertig werden könnt, die Obrigkeit zu Hülfe ruft, und sie flehentlich bittet, den Abgang eurer Gründe durch ihr vollgültiges Gewicht zu ersetzen, ist ein alter Kunstgriff, dessen ihr euch schon gegen mich nach Möglichkeit bedient habt; und dass die Potentaten von eurem Schulgezänk nicht Notiz nehmen, ist ebenso alt. Aber was ihr da gegen mich ertappt habt, daraus lässt sich ohnedies nicht viel machen. *Das Volk ist nie Rebell.* Was giebt es denn da die Augen aufzureissen und die Köpfe zusammenzustossen? Wenn ich sage: der Souverain kann nie Rebell seyn, da im Begriffe des Souverains liegt, dass es über ihn keine höhere Macht giebt, so werdet ihr selbst nichts dagegen haben können. Nun ist ja das Volk, das heisst, die ganze Gemeinde, die Urquelle aller politischen Macht, und der eigentliche ursprüngliche Souverain; dies wird den Lesern der Göttingschen Anzeigen sehr wohl bekannt seyn, und es zweifelt heutzutage daran kein Vernünftiger. Wie soll denn also das Volk, wenn es nur wirklich *das Volk* ist — und darüber habe ich mich zur Genüge erklärt — Rebell seyn können? — Kann denn der Fürst Rebell seyn? Ihr würdet mir zugestehen, dass er ungerecht, ein Tyrann, ein Blutmensch u. s. w. seyn könne; wenn ich aber sagte, er könne als Fürst auch ein Rebell seyn, so würdet ihr meiner spotten, und dies mit vollem Rechte.

Aber dass der Fürst nicht Rebell seyn kann, kommt daher, weil er die Volksgewalt repräsentirt, und wenn das Volk sich erhebt, und seine Rechte unmittelbar verwaltet, so fällt die Repräsentation weg, und es giebt keinen Fürsten mehr. — Könnt ihr denn gar an keiner Ecke zwei Begriffe zusammenreimen; auch die allerersten Folgen eurer Prämissen nicht erblicken?

* *
*

*) zum *Beweisen*, wie zum *Verhetzen* — (2ter Abdruck.)

Es giebt noch eine eigenthümliche Wendung der wehmüthigen Recensionen, die der *Verfälschung.* Nicht alle bedienen sich derselben; der Göttinger, der die Runde durchmachen wollte, hat sie nicht verschmäht.

Ich rede nicht davon, dass er mein ganzes Rechtssystem in ein völlig falsches Licht gestellt; redet, als ob es mir *scheine*, mich *dünkte* und dergl.

Das mag bei seiner Zunft so gewöhnlich seyn, dass man seinen Schein als Schein zu Markte trägt. Ich rede nicht, ehe ich meiner Sache gewiss bin; alle meine Schriften, und auch dieses System der Rechtslehre sind darauf berechnet, dass ***entweder alles streng erwiesen,*** und die Probleme auf die ***einzig mögliche Weise*** gelöst seyen, ***oder*** dass sie überhaupt nichts bedeuten sollen.

Ich rede von einem offenbaren Falsum. Ich sage (ich kann hier dem Leser diese Stelle nicht erklären; im Zusammenhange und an seinem Orte wird er sie ohne Zweifel verstehen), ich sage: das Ich schaut seine Thätigkeit an, als Linieziehen. Diese ursprüngliche Linie ist die reine *Ausdehnung* („das Gemeinsame der Zeit und des Raumes," sind die unmittelbar darauf folgenden Worte). Aus diesem „*Ausdehnung*" macht der Recensent „*Anschauung,*" und verwandelt dadurch die ganze Stelle in Unsinn.

Wird etwa der geduldige Setzer diese Schuld tragen? Ich will demselben Rec. — denn sollte ich annehmen, dass zwei dieser Art an den Göttingschen Anzeigen arbeiten — noch ein anderes Falsum anweisen. Sehe er, ob er auch dieses auf den Setzer bringen könne.

Im 149. Stück der gel. Anzeigen v. J. 1796 wird Herrn Hülsens *Prüfung der Preisfrage der Berliner Akademie**) angezeigt. „*Das höchste Problem für den Verfasser* — sagt der Recensent — ist Nichtich = Ich." — Das nenne ich die höchste Verfeinerung der Verfälschungskunst! Der Recensent hat keinen Buchstaben, keinen Strich dazu, oder davon gethan. Durch

*) Eine Schrift, die ich zur Erleichterung des Studiums der Wissenschaftslehre recht sehr empfehlen kann.

die blosse Veränderung der ***Richtung*** der Striche hat er das Vernünftige in Unvernunft zu verwandeln gewusst. Es heisst nemlich: Nichtich = Ich, und bedeutet die Aufgabe aller Philosophie: nachzuweisen, *wie die Intelligenz dazu komme, Dinge ausser sich anzunehmen;* welche wahrscheinlich schon längst vor der Wissenschaftslehre der Recensent bestimmt gedacht und gelöset hat, wie ihm die damit sehr wohl bekannten Leser der Göttingschen Anzeigen auf seine Bitte wohl bezeugen werden.

Erlauchte Beschützerin und Besitzerin „*reeller* Meditation und ächter Philosophie," königl. Gesellschaft, — wenn es dem Einzelnen erlaubt ist, seine Augen zu dir emporzuheben: dass unter deiner erhabenen Aufsicht seichtes und unwissendes Gewäsch für Recensionen gedruckt wird, thut deiner Ehre keinen Abbruch; denn du kannst immer sagen: es ist gar nicht seicht und unwissend, sondern gar gründlich und gelehrt; und wer dürfte dann noch reden? Aber dass unter deiner Aufsicht Verfälschungen getrieben werden, macht doch sicher keine gute Wirkung; denn es lässt sich jedem, der gesunde Augen hat, nachweisen, und du kannst dann nichts dagegen aufbringen. Diesem Misbrauche solltest du abzuhelfen suchen.

Aber Respect für gelehrten Rang! gereicht er doch auch uns anderen mit zum Besten. Freilich, wer, wie dieser A. A. Hülsen, weder vor noch hinter seinem Namen etwas hat, seine Blösse zu bedecken, und nicht einmal einer unserer ehemaligen gelehrten Mitbürger ist, dem kann es nicht anders ergehen, als es ihm eben ergeht. — Der Verfasser des Naturrechts geht zwar auch gerade so schlicht einher: aber man weiss doch, dass er Professor an einer Universität ist, mit der Georgia Augusta gute Nachbarschaft halten will. Darum wird der wehmüthige Ton angestimmt, und dem Verfasser sechs volle Blätter gegeben, und überhaupt — dass man ihn ganz weggeworfen habe, kann er doch auch nicht sagen. Wäre er auch nur sò ein privatisirender Weltbürger gewesen, wie Herr Hülsen, dann hätte es im vornehmen Tone gelautet:

Jena und Leipzig.

Bei Christian Ernst Gabler: *Grundlage des Naturrechts nach*

Principien der Wissenschaftslehre, von Johann Gottlieb Fichte. Diese Schrift ist einer der auffallendsten uns vorgekommenen Beweise, wie man unter einem tiefsinnigen Ansehen, mittelst der Phrasen und Wendungen der neuesten Philosophie, *nichts* sagen könne. Wer dies Urtheil absprechend oder hart findet, lese die Schrift: und wenn er noch Sinn für reelle Meditation und Philosophie hat, so richte er dann selbst. Das merkwürdigste ist: dass der Verfasser *andere Menschen ausser uns,* und *Luft und Licht a priori* deducirt!!!

* * *

Noch zwei Worte: eines an den Recensenten, und eines an das Publicum.

Dem Recensenten habe ich seine Seichtigkeit und Unwissenheit, und seine Tücke dazu, zur Genüge nachgewiesen; und was ich erwiesen, trage ich kein Bedenken mit seinem eigentlichen Namen zu nennen. Was *wird* der Rec. dabei thun? Sich seines Incognito trösten; incognito versichern, dass er diesen plumpen groben Anfall verachte; bei Gelegenheit, auf eine hämische Art sich zu rächen, Andere gegen mich in Harnisch zu bringen suchen? — Mein Herr, das ist keine Rache. — Ich kann ja doch immer wieder mich vertheidigen, und es kann ausfallen wie jetzt, oder noch ärger. Ich will Ihnen selbst sagen, was *Sie* thun *sollen.*

Ich habe jetzt *Sie* nicht eben zart behandelt; ich will es gar nicht läugnen: ich habe dem Zeuge der Kantianer — *Sie* sind ja selbst auch so ein Stück von Kantianer, wie *Sie* bei Gelegenheit zu rühmen wissen — eben jetzt, und sonst noch so oft, Hohn gesprochen. Diese haben es alle gemacht, wie *Sie* es gemacht haben, und machen werden: verdreht, geschwätzt, geschmäht; auf Gründe hat sich noch keiner mit mir eingelassen. Ehe mein System erschien, wurde mir freilich in anonymen Briefen von Leipzig und anderen Orten her die Widerlegung *desselben* angekündigt, seitdem aber ist es davon ganz still. Thun *Sie,* was keiner gethan hat. — Man hat ohnedies im auswärtigen Publicum über den Flor der Metaphysik

in Ihrer Gegend keine hohe Meinung; da könnten Sie auch zugleich dieses Vorurtheil vernichten. — Kommen Sie, widerlegen Sie mein System aus dem Grunde, zeigen Sie, dass es gar nichts ist, rotten Sie es aus bis auf die Wurzel; dann liegt ja der übermüthige Prahler auf einmal da, und Sie sind so vollkommen gerächt, als man es nur seyn kann.

Sie antworten: „dabei sey so viel Ehre nun eben nicht zu erholen; mein Spinnengewebe zu zerreissen, sey jede Fliege gut genug." Desto besser, lieber Herr, so kostet es Ihnen weniger Zeit und Mühe. Thun Sie es dennoch; thun Sie es um des gemeinen Besten willen; thun Sie es, weil ich Ihnen so freventlich Hohn gesprochen habe. Wüsste ich Sie dadurch zu bewegen, ich wollte noch einmal von vorn anfangen, durch die ganze Kategorientafel der Kantianer hindurch Sie zu verspotten. — Also, Sie kommen, gewaltiger Ritter, aber mit aufgezogenem Visir, bitte ich.

Ich wende mich an das Publicum.

Ein Theil desselben dürfte den Ton, den ich hier angestimmt habe, neu und tadelnswürdig finden. Ich muss erinnern, dass ich auch hierbei auf mein *Entweder — Oder* gerechnet habe. Ich habe die Maximen, auf die ich ihn stütze, oben angegeben: *entweder* zeigt man *durch Gründe* die Unrichtigkeit und Unanwendbarkeit derselben, *oder* man schweigt stille.

Es giebt meines Erachtens in der literarischen Welt keine andere Waffen als Gründe. Wer mit diesen zu kurz kommt, der hängt von der Discretion des Siegers ab. — Aber derselbe soll human, soll grossmüthig seyn. — Liebes Publicum, ich könnte da etwas für mich anführen, das dich überzeugen würde. Von *Humanität* ist des Geredes nirgends mehr, als da, wo man nicht *gerecht* seyn mag. Humanität fordern gerade diejenigen am dringendsten, welche selbst nicht die geringste haben; und diejenigen, welche zuerst unmässig beleidigen, wollen bei dem leisesten harten Worte gegen sie vor Verdruss vergehen. Ich könnte durch die Behandlung, die ich seit Jahren erfahre, von aller Schonung mich losgesprochen glauben. Wer unter denen, die ich seit einiger Zeit getroffen habe, hat nicht vor langem mich auf das unwürdigste behan-

delt? Wie viele haben dasselbe gethan, gegen welche mir noch kein bitteres Wort entgangen ist, und denen ich, wegen ihrer anderweitigen Verdienste, öffentlich Hochachtung bezeuge? Warum, o Publicum, hast du gerade mich zu einem Beispiel deiner Ungerechtigkeit ausersehen? Gegen die, an denen du es recht heissest, dass sie den Klerus gegen mich zu verhetzen, die weltliche Obrigkeit gegen mich aufzubringen suchen, von meinen Schriften reden, als von denen eines offenbaren Narren, den man einsperren sollte — gegen diese willst du, bei einer Sache, wo es kaum auszuhalten ist, jenen die Augen nicht zu eröffnen, nur mir kein Wort erlauben? — Aber ich will dies nicht anführen, geradezu darum, weil es bei mir wirklich nicht entschieden, mich wirklich zu den genommenen Maassregeln nicht bewogen hat. Dies hat mich bewogen: — dieses Mittel ist das einzige, dir die Augen zu öffnen, deutsches Publicum; das einzige, in die dicken Ohren Jener Eingang zu erhalten, und sie wenigstens zu erschrecken.

Wenn du es einsehen wirst, wie unverschämt man dich bisher geäfft hat, welchen Unsinn man dir gegen dein baares Geld für Kantsche Philosophie, und auch sonst noch für Allerhand verkauft hat; welcher Mittel sie sich bedienen, um zu verhindern, dass nicht etwa ein Anderer dir ein Licht anstecke, wirst du ohne Zweifel meinen Ton sehr milde finden. — Die Stümper in der Philosophie und in der schönen Literatur — in anderen Zweigen geht die Vernunft ruhiger ihren Gang fort, weil diese noch keine so einträgliche Speculationen auf den Beutel des grossen Lesepublicums eröffnen — diese Stümper haben sich gegen die wenigen Besseren vereinigt, sie sind ergrimmt, ihre Beute, dich deutsches Publicum, nicht fahren zu lassen, ihre Zuversicht beruht auf dem Trostgrunde des ***Fieren-fat: Nous sommes dix contre un.*** Dies ist kürzlich die Literaturgeschichte unserer Tage. Diese Tage werden vorübergehen, und die Sache der Vernunft wird siegen, wie sie noch immer gesiegt hat; und dann wird man manches sehr verzeihlich finden, was man jetzt so schwer verzeihen kann.

D.

Recension von Bardili's Grundriss der ersten Logik.

Aus der Erlanger Literatur-Zeitung vom Jahre 1800. No. 214 und 215; S. 1705 ff.

Grundriss der ersten Logik, gereinigt von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantschen insbesondere; keine Kritik, sondern eine *Medicina mentis*, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophie, von C. G. Bardili. Stuttgart bei F. Chr. Löfflund, 1800.

Dass auch nach sattsam dargelegter Evidenz des transcendentalen Idealismus der crasseste Dogmatismus fortgetrieben werde, ist nach der ganzen Lage der Dinge kein Wunder, und die Gründe dieser Erscheinung sind schon oft angegeben worden. Literarische Producte, die das zehnmal Widerlegte zum elften Male wieder aufstellen, das zehnmal Misverstandene und deutlich Erklärte zum elften Male misverstehen, oder, wie es bei gegenwärtigem Producte der Fall ist, ganz ignoriren, was um sie herum vorgeht, es nach Hörensagen, und nach *ihren* Beweisen *a priori*, wie es seyn müsse, — beurtheilen und widerlegen, und sich noch viel damit wissen, „*dass sie sich nach demselben nie genauer erkundigt haben,*" (S. 98) lässt der transcendentale Idealist billigerweise liegen. Mit dem Lesen, Beurtheilen und Widerlegen desselben verdirbt er seine Zeit nicht. In einer künftigen Generation wird ohnedies davon nicht mehr die Rede seyn können.

Nicht anders würde es mit der vorliegenden Schrift von Seiten des Idealismus haben gehalten werden müssen, wenn nicht verlautete, dass sie für bedeutend, für reich an neuen Aufschlüssen, für eine auf einem durchaus neuen Wege gemachte Entdeckung des transcendentalen Idealismus, ja für eine Erweiterung und Vervollkommnung dieses Systems ausgegeben würde; und das von Männern, die seit einiger Zeit im gelehrten Publicum die Meinung von sich erregt haben, dass sie jenes System besitzen und demselben zugethan seyen. Bis wir dieses sonderbare Phänomen völlig erklären, sey es vorläufig genug, zu erinnern, dass der transcendentale Idealismus ganz neuerlich bei furchtsamen und die Sache nicht genug durchschauenden Gemüthern keine geringe Besorgniss erregt, dass, seitdem, nach öffentlichen Druckschriften, ein Standpunct *zwischen* der Fichteschen und Jacobischen Philosophie (welche letztere bekanntlich ein hartnäckiger Dogmatismus ist) gesucht worden; zu bemerken, dass das Jacobische reine objective Seyn, und zwar *Gottes-Seyn*, das vermuthlich in jenen *Zwischen*-Standpunct kommen sollte, bei Bardili angetroffen werde; endlich, dass das vorliegende Buch, seiner auffallendsten Seite nach, *eine Umarbeitung der Reinholdschen, weiland Elementar-Philosophie ist.* Man findet hier dieselbe Formular-Methode (worüber tiefer unten), dieselbe *Form* und *Stoff*, dieselbe *Vorstellung* und *blosse Vorstellung*, dieselbe *Vorstellung* und *Vorgestelltes* (dem *Vorstellenden* ging Herr Bardili freilich aus dem Wege, denn dann hätte er in das leidige Ich versinken mögen), dieselben Beweise aus der *Entgegengesetztheit* beider, dieselbe Beweisart, die bei der Analyse aus jedem Satze glücklich wieder herausfindet, was sie bei der willkürlichen These hineinlegte, dasselbe trockene Spiel mit Begriffen: abgerechnet mehrere genialische Gedanken, welche Bardili aus neueren Büchern, welche dafür auch gebührend gelästert werden, entlehnt hat, und welche Gedanken die Urheber derselben zurückfordern mögen, wenn sie es der Mühe werth halten.

Bei der oben angegebenen nothwendigen Stellung des transcendentalen Idealismus gegen den Dogmatismus ist es hinlänglich, das Buch, das eine so zweideutige Ansicht veranlasst,

und über welchem, wenn jene Beurtheiler Glauben fänden, der Begriff des transcendentalen Idealismus ganz verloren gehen könnte, nur unzweideutig zu charakterisiren, und es in seine Klasse zu stellen. Um der Zukunft willen, sowohl was Herrn Bardili, als andere, denen fernerhin das Lob jener Philosophen-Beurtheiler zu Theil werden könnte, betrifft, würde eine Zugabe über das philosophische und schriftstellerische Talent des Verfassers, das aus dieser Probe hervorgeht, nicht überflüssig seyn.

Wir charakterisiren Herrn Bardili's System hier lediglich, inwiefern es ein *metaphysisches* System ist, dafür ausgegeben worden und sich dafür ausgegeben hat. Was in demselben die reine Logik, als solche betrifft, bleibt aus dem Ganzen unserer Beurtheilung ausgeschlossen.

Sogleich Bardili's Freude in der Nachschrift zur Vorrede, dass er seine Logik allerdings die *erste* Logik nennen könne, indem ihm, Kants Erklärung gegen Fichte zum Trotz, *die nie versuchte Arbeit, ein reelles Object aus der Logik herauszuklauben*, gelungen sey; ferner die Zueignung der Schrift an die Herren Herder, Schlosser, Eberhard, an jeden Retter des erkrankten Schulverstandes, mithin ganz vorzüglich an Herrn Friedrich Nicolai, lässt hier eher alles Andere, als einen transcendentalen Idealismus erwarten. Jedoch, oft weiss ein Verfasser selbst nicht wohl, was es eigentlich ist, das er vorträgt. Wir mussten uns zum Durchlesen des Buches entschliessen. Hier ist, was wir gefunden haben. — Bardili's System ist der *Form* nach ein Verzeichniss von Thatsachen des gemeinen Bewusstseyns, nebst einigen transcendentalen Behauptungen, eine Philosophie des gemeinen und gesunden Verstandes, und daher ein des Herrn Nicolai ganz würdiges Geschenk. Keine Spur von *Transcendentalem*, vom Erheben über das gemeine Bewusstseyn. Sie ist dem *Inhalte* nach der crasseste dogmatische Dualismus, nebst *Influxus physicus*, und allem Zubehör. Keine Spur sonach von *Idealismus*.

Wir beweisen unsere Behauptung. — Die beiden äussersten Enden dieser Philosophie sind ein *reines Seyn des reinen Denkens und seiner Gesetze* (S. 88—90), *und ein Ausser- und*

Nebeneinander, das den animalischen Impuls macht, ich sage, *macht* (S. 116). Also, die Reinholdsche *einfache Form,* der *Stoff,* der da *gegeben* wird, der ganze *Influxus physicus* der selbstständigen Materie vermittelst des Impulses. „Dass *dieses Nebeneinander, diese Ausdehnung* ihr Wesen nun eben in *drei Raumdimensionen* an den Körpern *ausstelle,* erfahren wir freilich erst durch einen Anblick dieser Körper selbst, und erfahren und erkennen es *dadurch,* weil diese drei Raumdimensionen gerade das durch Denken im Denken Unvertilgbare an jenen Körpern *sind,* das uns von der, *ohne die vorhergegangene Beachtung einer vorliegenden Körperwelt unserem Bewusstseyn allerdings ewig verschlossenen Ausdehnung in drei Raumdimensionen ein — apodiktisch* gewisses Zeugniss ablegt," sagt er S. 116 f. (Tönt dies idealistisch?)

Das oben erwähnte *reine Denken,* als der Eine Endpunct dieser Philosophie, ist das unendliche Wiederholen des Denkens, bloss als eines Denkens: darstellbar im Begriffe des Zählens. [Das Denken gesetzt = A: so ist A immer und ewig A, und kann nicht aufgehoben oder vermindert werden, solange gedacht wird*).] Dieses reine Denken nun *ist* und seine Gesetze — *sind;* Alles ohne weiteren Beweis, auf Bardili's Wort: und es (jenes Denken) *muss — gedacht werden,* weil wir denken, gleichfalls auf Bardili's Wort. [1) Ueberhaupt: Wem der transcendentale Sinn aufgegangen, der sieht bei diesem Postulate noch eines besonderen *Seyns* für das *Denken* klarer, als irgendwo, die dogmatische Verwirrung und Verwachsenheit. Wem dieser Sinn nicht aufgegangen, an dem sind alle Worte verloren. 2) Insbesondere: sollte denn Bardili nicht innegeworden seyn, dass sein Denken nie würde *gedacht worden* seyn, wenn er nicht durch eine *freie Reflexion* sich selbst zum Denken desselben bestimmt, dass erst durch diese freie Reflexion es ihm zum Objecte geworden; dass sonach das Den-

*) Diese Bemerkung ist *gut,* und was Bardili für die Logik daraus folgert, richtig; aber durchaus *unfruchtbar. Neu* aber ist sie keinesweges. Man sehe §. 1 der Wissenschaftslehre.

ken allerdings wiederum gedacht werden *könne,* nicht aber *müsse?*] *Hier das intellectuelle oder reine Seyn.*

Nun giebt es ferner ein *menschliches* Denken, und in diesem menschlichen Denken muss es mit dem reinen Denken zur *Anwendung* kommen; in welcher Anwendung ein *Object* des Denkens entsteht. *Objectives Daseyn, Ausser-Nach-Nebeneinander; entgegengesetzt dem oben erwähnten intellectuellen Seyn des reinen Denkens und seiner Gesetze.* — Jedoch ist das obige *Muss* von der Anwendung nicht strenge zu nehmen. Es muss nach Bardili auch dem Menschen ein durchaus reines Denken möglich seyn; denn dieses ist (S. 114) das ursprüngliche 1. Nun kommt zu jenem reinen Denken noch das *plus* eines angewendeten hinzu; dies ist das zweite 1. Nun erst 1 + 1 = 2; und *hierdurch* ist das grosse Geheimniss gelöst, wie wir je aus dem Einen zum Zwei herauskommen. (Ein wichtiges Problem ist dieses Herauskommen zu dem Zwei, — das Herausgehen des Ich aus sich selbst allerdings, nur ist die Bardilische Auflösung desselben durchaus unrichtig, unter anderem auch darum, weil es ein reines Denken gar nicht giebt. Die richtige Auflösung ist in dem System, nach welchem Bardili sich nie genauer erkundigt hat.)

Die Geschichte obiger Anwendung des Denkens ist nach Bardili kürzlich folgende. — Die *blosse Vorstellung* (dergleichen auch die Thiere, „denen er von Zeit zu Zeit sein Nachdenken ein wenig geniessen lassen will," (S. 108) haben: — *denken* können *bekanntlich* die Thiere nicht (S. 106), aber dass ein Pferd auch Vorstellungen des Nebeneinander habe, hat er soeben zu seiner Verwunderung an einem derselben bemerkt" (S. 99) — sage *bemerkt,* nicht etwa *geschlossen,* in die Seele des Pferdes wahrgenommen? — War denn Herr Bardili selbst das Pferd? ist nicht ein einziger solcher Zug über das ganze philosophische Talent eines Mannes entscheidend?), die blosse Vorstellung, sage ich, kommt ins Denken. „Eine Vorstellung aber (S. 77) bezeichnet entweder die *Handlung* des Vorstellens, oder was diese Handlung fürs Denken mitbringt, das *Vorgestellte* selbst." (*Teste Reinholdio.*)

1) Jene *Handlung* des Vorstellens schliesst ein Nacheinander

ein: denn das Nacheinander, oder eine *vorgehende Veränderung* (wir versichern den Leser auf unser Wort, der denn auch nach den oben gegebenen Entdeckungen über die drei Dimensionen des Raumes uns unschwer glauben wird, dass hier, dem Zusammenhange nach, von einer Veränderung *an sich,* d. h. ausser dem Geiste und dem Denken, als Denken, die Rede sey), eine vorgehende Veränderung ist die nothwendige Bedingung der Möglichkeit einer Vorstellung überhaupt, — mithin auch der Anwendbarkeit eines — jedoch *menschlichen* Denkens insbesondere (S. 74).

2) Das *Vorgestellte*, das Etwas des Denkens und *plus* des reinen Denkens, muss (der Verf. hat über diesen Punct mehrere Vorstellungsarten und Beweise; wir nehmen den *letzten,* nach der Meinung desselben ohne Zweifel *besten,* der noch dazu ausdrücklich an den Transcendental-Idealismus adressirt ist), muss (nach S. 115) der Beschaffenheit *des A, als A, in A durch A* entgegengesetzt seyn, sonst käme es damit zu nichts im Denken Vorgestelltem. Soll es der Beschaffenheit *des A, als A, in A durch A* entgegengesetzt seyn, und man nennt es B: so kann es nicht B *als* B, sondern es muss B *ausser* B, es kann nicht B *in* B, sondern es muss B *nach* B, es kann nicht B *durch* B, sondern es muss B *neben* B seyn." Kurz, es muss ein *Nebeneinander* seyn.

3) Nun dürfte der Leser fragen: wie kommt denn der Mensch zu dieser Vorstellung, die so grosse Dinge thut, ebenso wie das Thier? Die Antwort darauf ist: es giebt einen animalischen Impuls, durch den das Menschen-Kühe-Pferde-Ich hervorgebracht wird; diesem Impulse liegt etwas zu Grunde, das ihn *macht;* dieses Etwas ist *ausgedehnt* nach drei Dimensionen, und *verändert* sich. Daher das Neben- und Nacheinander des Stoffes. Den Stoff nun als Stoff, als Materiatur, zernichtet das Denken im Denken; die Form desselben, eben jenes Neben- und Nacheinander, vermag es nicht zu vernichten. Und auf diese Weise denn ist das angewandte Denken fertig.

Soviel zur Charakteristik dieses, auf *einem neuen Wege entdeckten und weitergeführten Idealismus.* Jetzt zum Erweise unserer anderweitigen Behauptung, dass dieses System auf

blosse Empirie sich stütze, nur Thatsachen des Bewusstseyns, als solche, und einige transcendente Erdichtungen aufstelle. — *Menschlich* ist ein durchaus *empirischer* Begriff. Dass ein Nach- und Nebeneinander in drei Dimensionen vorgestellt werde, hat er lediglich *durch Empirie;* zwar giebt er sich hier und da das Ansehen, als ob er es als nothwendig demonstriren könne, von welcher Art aber diese Demonstrationen seyen, davon tiefer unten. Aus blosser *Empirie* hat er das reine Denken und seine Gesetze, wie er sich denn auch, ganz nach Reinholds Weise, dabei auf die Thatsache des Bewusstseyns beruft. *Transcendent,* ausser allem Bewusstseyn liegend, und nach den Gesetzen, die nur innerhalb des Bewusstseyns selbst gültig sind, erschlossen, sind die beiden Endpuncte seines Systemes: *das Etwas, das den Impuls macht,* und *das Seyn* des reinen Denkens. *Transcendent* ist sein ganzes Denken, indem er das ganze Buch hindurch nicht innewird, dass es ja auch nur sein Denken ist, wodurch er sein System zu Stande bringt.

Aber, wie kann ich doch diesen Schriftsteller des seichten Empirismus beschuldigen; demonstrirt er denn nicht: führt er denn nicht alle seine Sätze auf das Gesetz des Widerspruchs zurück? Ja wohl thut er dies; und die Art, wie er es thut, mag die versprochene Probe von seinem philosophischen Talente überhaupt abgeben. Diese Beweisart ist durchaus vom Anfange des Buches bis zum Ende folgende. *Er sagt etwas,* das er, wie es nun kommt, erdichtet, erschleicht, aus der Erfahrung nimmt, z. B. D = E. Jetzt schliesst er weiter: Da nun D = E ist, so wäre es ein Widerspruch, zu behaupten, dass D = *non* E sey. Und nun — ich weiss nicht, glaubt er selbst, oder will er nur die Leser glauben machen, dass er *aus dem Gesetze des Widerspruchs* bewiesen habe, D sey = E. — Um unsere Leser mit der Verworrenheit dieses Kopfes ganz bekannt zu machen, wählen wir eine der kürzesten dieser Demonstrationen. (Sie ist bei weitem nicht die tollste. Z. B. S. 101 f., wo er seine Behauptungen so evident machen will, „dass nur noch die Willkür, d. i. ein Nichtdenken, ihnen ihre Wahrheit streitig machen könnte,“ kann ein nach logischen Seltenheiten begieriger Leser noch ganz andere Dinge finden.)

— S. 77 soll bewiesen werden, „dass, wenn ein Object ohne ein *Nebeneinanderseyn* in einem (menschlichen) Denken vorgestellt werden sollte, dieses also vorgestellte Object auf eine *Vorstellung*, und auch auf *keine Vorstellung* im Denken, mithin auf einen Widerspruch unwidersprechlich hinauslaufen würde." (Was denkt der mit den Problemen der Philosophie bekannte Leser zu dem Versprechen eines solchen Beweises? Wie wird ihm zu Muthe, wenn er in einem streng nach dem Gesetze des Widerspruchs zu demonstrirenden Satze den unstreitig nur empirischen Begriff, *menschlich,* findet? Doch, wir wollen sehen, wie der Beweis gelingen wird!) — „Eine Vorstellung bezeichnet u. s. w. (die schon oben von S. 77 ausgehobene Stelle). Das, was diese Handlung fürs Denken mitbringt, das *Vorgestellte selbst,* ist entweder — ein Vorgestelltes, oder kein Vorgestelltes." (Man sieht, wie stringent er einleitet; und wenn man ihm nur erst das zugegeben hätte, *dass* ein *Vorgestelltes seyn, und fürs Denken mitgebracht werden müsse,* so würde man seinen Gegensatz gern zugeben, und bloss sich verwundern, dass er es der Mühe werth halte, ihn zu machen.) „Kein Vorgestelltes in einem Denken, und doch ein Vorgestelltes in einem Denken gedacht ist ein Widerspruch." (Ohne Zweifel.) „Jenes (ein *Vorgestelltes in einem Denken* nemlich) kann es nicht seyn, ohne *sich* wesentlich *vom Denken* zu unterscheiden." (Der Leser erinnere sich der Beweise in der Reinholdschen weiland Elementar-Philosophie.) „Denn sonst wäre es abermals ein Vorgestelltes, und kein Vorgestelltes." (Freilich, wenn Herr Bardili einmal ein *Vorgestelltes* in einem *Denken* setzt, also beides unterscheidet, so muss seine Unterscheidung wohl einen Unterscheidungsgrund haben, ausserdem wäre gar keine Unterscheidung gemacht. Aber eben vom Rechte dieser Unterscheidung selbst ist die Rede; der Unterscheidungsgrund muss von der gemachten Unterscheidung aufgezeigt, nicht aber das Vorhandenseyn eines solchen aus der von uns willkürlich gemachten Unterscheidung geschlossen werden. — Dies ist eben die spielende Formal-Philosophie, der man nun endlich entledigt zu seyn hoffte.) — Hier reisst dem

Herrn Bardili nun plötzlich der Faden des versprochenen Beweises. „*Dass sich das Vorgestellte wesentlich vom Denken unterscheiden müsse,* so viel bringe er auf diesem Wege heraus, nicht aber das *Wie* dieses wesentlichen Unterschiedes." Er schlägt sonach einen anderen Weg ein. „Was er sich an der *Natur* (woher hier dieser Begriff?) dieses Vorgestellten selbst niemals als *Nicht-Natur* desselben werde denken können, werde die wesentliche Beschaffenheit dieses gesuchten *Wie* seyn." — — Habe der Leser die Geduld, sich diesen Satz zu merken, und stelle mit mir vorläufig folgende Betrachtungen an. Zuvörderst, wie kann doch Herr Bardili auf seinem Wege, und nach seiner Methode wissen, dass er irgend etwas *niemals* wird denken können, und *was* dieses niemals zu Denkende sey; wie vermag er doch *alle* Zeit in *Einen* Zeitmoment zu fassen? Er kann nur sagen, dass er *bis jetzt* etwas nicht habe denken können. Eine andere Nothwendigkeit und Allgemeinheit des Denkens ist in diesem System an keiner Stelle. Um die wahre zu finden, müsste er freilich ganz andere Grundsätze kennen. Auch kann es mit diesem *Niemals* Herrn Bardili nicht Ernst seyn, da er nur von einem *menschlichen* Denken redet; und es ist ihm in der That nicht Ernst damit, denn S. 110 bittet er, „ihm das Denken und den Stoff" (an welchem letzteren eben das hier gesuchte *Wie* unabtrennlich hängt, und durch ihn allein fürs Denken mitgebracht wird) „wenigstens so lange zu lassen, *bis wir alle einmal etwas bekommen.*" Also dann, im ewigen Leben, wird obiges *Niemals* zum *Nun* werden; im Himmel wird der Raum und seine drei Dimensionen, und die ganze Geometrie wegfallen. — Ferner, wenn man dieses Alles Herrn Bardili erlassen wollte, wie glaubt der Leser, dass zu Werke gegangen werden müsse, *um jenes niemals als Nicht-Natur des Vorgestellten zu Denkende* aufzufinden? Doch wohl so, dass man ohne weiteres das Experiment des Denkens am Vorgestellten mache? — So nicht Herr Bardili, denn dann könnte er sich nicht das Ansehen geben, als ob er seinen Satz aus dem Gesetze des Widerspruchs erwiesen hätte. Er fängt wiederum an *a priori*, und ohne das wirkliche Denken zur

Hand zu nehmen, zu demonstriren, wie das wirkliche Denken werde ausfallen müssen. Wir wollen nur das, worin die *Nervi probantes* seines Beweises liegen müssen, hersetzen, und die Mittelglieder übergehen. (*Erklärung:*) „Der Stoff heisst mir C.” (*1. Thesis:*) „An diesem Stoffe vernichtet A (das reine Denken), was sich daran *als Stoff* vernichten lässt.” Nun so wären wir bis zum Vernichten; aber wir suchen ja eben das Gegentheil: *das nicht zu Vernichtende.* Wo bleibt denn dies? Geduld! (*2. Thesis:*) „Es muss zugegeben werden, dass an jenem Stoffe in seiner *blossen* Vorstellung, als einem noch Nichtgedachten, ein gewisses *Wie* des Auseinanderseyns, das mein, schon in dieses *Auseinanderseyn* aufgenommenes *Nebeneinanderseyn* nun vollends von selbst durch wirklich vorhandene (*sic*) *Raumdimensionen* vollkommen bestimmte, unabänderlich hafte: (Schluss) muss mithin zugegeben werden,” u. s. w. — So? das muss *zugegeben* werden? Aber, wenn ich recht sehe und lesen kann, so steht ja in der Aufschrift des Beweises, dass *gerade dies* aus dem Satze des Widerspruchs bewiesen werden sollte; — oder, wenn wir es zugeben sollten, warum wurde uns dies nicht gleich vom Anfange an gesagt; warum mussten wir erst durch ein Gewinde von Schlüssen ermüdet werden? Etwa, damit wir aus Ermattung es desto leichter zugäben? — Der Leser kann nun leicht denken, wie sich der Beweis endet, und wie Herr Bardili nun gründlich darthut, es würde ein Widerspruch seyn, *nicht zuzugeben,* was wir *doch,* wie er hofft, *zugeben.* — Was soll man von dem Kopfe eines solchen Mannes denken? War er wirklich so blödsinnig, um sich selbst zu überreden, dass er das zu Erweisende erwiesen habe, oder hielt er nur die Leser für so blödsinnig?

Hat der Leser sowohl an diesen Proben der vorliegenden Schrift, als an unseren Beweisen, dass wir sie sorgfältig gelesen und analysirt haben, und fähig sind, sie zu durchschauen, genug, um für das Uebrige uns auf unser Wort zu glauben: dass seit der *Wernerschen Aetiologie* — und hier ist mehr als Werner — ähnlicher Unsinn im Gebiete der Philosophie

32*

uns nicht vorgekommen sey? — Ueber Einen Punct sind wir ihm jedoch noch Aufschluss schuldig. Dass an transcendentalen Idealismus in dieser Schrift nicht zu denken sey, ist hoffentlich klar dargethan; *sonach auch klar, dass diejenigen, die etwas dieser Art behaupten, den transcendentalen Idealismus nie gekannt haben können.* — Jedoch es ist nun einmal behauptet worden, jenes System, und insbesondere die *Wissenschaftslehre,* sey durch diese Schrift sogar *weitergeführt.* Ganz ohne Veranlassung kann dies doch nicht gesagt worden seyn. Vielleicht liegt diese Veranlassung in einem zufälligen Nebenumstande? Wir befinden uns im Stande, darüber Nachweisung zu geben. —

Herr Bardili gesteht, dass er nach dem transcendentalen Idealismus sich nie genauer erkundigt habe. Vom Hörensagen scheint er zu wissen, dass in demselben die Rede sey von einem gewissen Ich; und nun kann es ihm nach seiner Methode nicht fehlen, *a priori* aus dem Gesetz des Widerspruches abzuleiten, welches der Inhalt dieses Systems seyn werde. Dieses Geschäft führt er denn von S. 106 an aus, und da findet sich dann, dass das Ich dieses Systems „nichts Anderes ist, als was jedes Object, *als Object,* auch ist (ein Ausser-, Nach-, Nebeneinander), nur dass ihm der im Denken durchs Denken unvertilgbare Impuls des *animalischen* Lebens auch unvertilgbar anhängt." Hinterher zwar schlägt ihm das Gewissen. Er mag auch das vom Hörensagen wissen, dass das Ich jenes Systems von den Bearbeitern desselben ein wenig anders bestimmt wird. „Er merkt nun wohl, was den Herren mit dem Ich an ihrem secirten Ich, so offen seine *viscera* daliegen, am wenigsten behagen wird, nemlich das Neben-Einander daran." Doch Bardili fasst wieder Muth. „Es bleibt dabei," decretirt er. Er beruft sich auf seinen obigen Beweis, nach welchem *jedes* (von ihm ausschliessend sogenannte) *Object* nothwendig ein Nebeneinander sey. Da nun das Ich des transcendentalen Idealismus *auch ein Object* sey, wie er oben versichert, so u. s. w. — Das Ich ist ein Object; nun widerspricht es sich, dass ein Object auch kein Object sey; mithin

wäre es widersprechend zu behaupten, dass das Ich kein Object sey. — Nicht wahr, so beweisen wir recht?

Nun ist dieses (nemlich Bardilische) Ich ihm (dem Herrn Bardili) der Grund alles *Plus* zu allem angewandten Denken, „das zweite *Eins*, auf welches diese Herren freilich gekommen (daher ihnen auch die ganze Welt in ihrem Ich stecken musste), und gemeint, sie seyen schon bis zum ersten Eins (dem A, dem reinen Denken) durchgebrochen." Dieser letztere Durchbruch nun ist erst dem Herrn Bardili gelungen, sagt er. Dieses mögen nun wohl jene Transcendental-Philosophen ihm geglaubt haben; und dies mag das *Weiterführen* seyn.

Dürften wir wenigstens hoffen, zur Belehrung *Dieser* zu schreiben, — denn Herrn Bardili zu belehren, lassen wir uns nicht einfallen — so würden wir sie erinnern, dass, wenn sie ja auch nur die ersten Blätter der Wissenschaftslehre mit transcendentalem Sinne gefasst hätten, ihnen sogleich bei Bardili's A = A der ganz andere Gebrauch eingefallen seyn würde, der in jenen ersten Blättern von dieser Formel gemacht wird; sie würden schon gewusst haben, dass in derselben nicht ein blosses *Wiederholen* des A (als Denkacts) — welches nimmermehr Einen zusammenhängenden Faden des Bewusstseyns, sondern für jeden Moment ein neues für sich selbst bestehendes Bewusstseyn gäbe — sondern, dass in der Copula *eine Reflexion auf das Gesetztseyn des ersten A im Bewusstseyn,* also ein zurückgehendes Bewusstseyn in sich selbst, also Selbstbewusstseyn, also ganz eigentlich der Act, durch den das Ich zu Stande kommt, liege. Sie würden gewusst haben, dass man mit dem reinsten Denken doch nicht auf den Grund alles Bewusstseyns kommt, dass das reine Denken gar nicht über dem Ich steht, dass das letztere — dass ich mich so ausdrücke — das *Intelligiren κατ' ἐξοχήν* bedeutet, von welchem *Denken, Anschauen, Wollen* u. s. w. nur Unterarten sind, die nicht schlechthin gesetzt, sondern aus jenem abgeleitet werden müssen. Sie würden gemerkt haben, dass es Bardili nicht einmal gelingt, das reine *Denken* als *Act* aufzufassen, sondern lediglich als *Begebenheit,* als reines Gedacht*seyn.* Bei habituell

gewordenem transcendentalen Sinne müsste ihnen aufgefallen seyn, dass Bardili sein ganzes Buch hindurch nicht einmal sich besinnt, dass er ja *selbst* denke, indem er sein System zu Stande bringt, welche Besinnung ihn sogleich von aller seiner Transcendenz geheilt haben würde. Hätten sie nur selbst das Ich aus der Reihe der Objecte, in der es ihnen immer liegen geblieben seyn muss, und sonach bei ihnen der transcendentale Idealismus sich in ein höchst absurdes System verwandelt haben muss, jemals herausgehoben, und es als wahrhaftes Subject-Object begriffen, so müssten sie über Bardili's Vorgeben, noch über das Ich hindurchzubrechen, indess er sehr tief unter demselben zurückbleibt, herzlich gelächelt haben. Sie würden, hätten sie die durch unser ganzes Bewusstseyn gehende *Duplicität* jemals gefasst, dieselbe nie verloren haben, und sich durch Bardili's einseitige Reflexion auf die blosse Objectivität, durch welche aller Dogmatismus zu Stande kommt, nicht haben irreleiten lassen. Sie würden wissen, dass das *Ich* nicht aufgegeben, umschrieben, durch einen anderen Ausdruck ersetzt werden kann, ohne den transcendentalen Idealismus selbst zu verlieren. Wären sie jemals bis zur Quelle des Mechanismus der Intelligenz in seiner *Totalität* durchgedrungen, so hätten sie beim ersten Blicke bemerkt, dass Bardili das Untrennbare willkürlich trennt, dass sein reines Denken eine blosse Abstraction, an sich aber im vernünftigen Wesen nichts ist, dass durch diese willkürliche Trennung erst ihm das Bedürfniss eines *Plus* entsteht zum reinen Denken, da doch das reine Denken ebensowohl das *Plus* zur Anschauung genannt werden könnte, in der That aber keines von beiden *Plus* zum anderen, sondern alles allzumal *unzertrennlich und Eins, die Eine untheilbare Intelligenz selbst* ist; in welcher lediglich zum Behuf unserer Speculationen mit Freiheit und Willkür ein Mannigfaltiges gesetzt und unterschieden wird. Hätten sie je ihren gegebenen Stoff im Ernste aufgegeben, so wären sie durch die Absurdität des Bardilischen Stoffes sogleich zurückgestossen worden: denn es ist endlich Zeit laut zu erklären, dass selbst *der* Satz des transcendentalen Idealismus, dass

der Stoff nicht gegeben, sondern gemacht werde, eine temporaire Herablassung zu dem vorhergegangenen Systeme war. Der Gedanke von einem Stoffe ist ein Nichtgedanke. Es ist nichts, denn Kraft und Raum und Empfindung, welche letztere durch Verbreitung im Raume sich in ein Empfundenes und Empfindbares verwandelt. Ich wünschte zu wissen, was nach Wegdenkung alles Empfindbaren als Stoff zurückbleibe.

E.

J. G. Fichte's Antwortsschreiben

an

Herrn Professor Reinhold

auf dessen im ersten Hefte der Beiträge zur leichteren Uebersicht des Zustandes der Philosophie etc. (Hamburg, bei Perthes 1801.) befindliches Sendschreiben an den ersteren.

Erste Ausgabe: Tübingen 1801.
In der J. G. Cottaschen Buchhandlung.

Ich wünsche, mein achtungswerther Freund, dass dieses *an* Sie gerichtete Schreiben zugleich auch *für* Sie geschrieben seyn möge; und gebe die Hoffnung gar nicht auf, dass es nach Verlauf einiger Jahre Ihnen nicht nützlich werden sollte. Für jetzt muss ich es eben in die weite Welt hineinrichten; erbitte mir aber die Erlaubniss, dasselbe, damit ich doch einen festen Richtungspunct habe, nach Ihnen hinzuwenden, nachdem Sie mir die Ehre erwiesen haben, ein Schreiben an mich zu stellen.

Gehen wir ohne weiteres zu dem in Ihrem ersten Hefte Ihnen und Ihren Repräsentirten*) Wichtigen, und auch allerdings an sich Interessanten, sogar, wie *ich* glaube, allein Interessanten: dies ist die in dem 4ten Aufsatze gelieferte Beschreibung *des Denkens als Denkens.*

Mit Ihrer Erlaubniss werde ich mich hierbei der für mich, und wie ich glaube, auch für die Leser, bequemeren Methode bedienen, dass ich dieses Ihr Denken als Denken, aus meiner eigenen Gedanken-Reihe hinstelle. Es wird in dieser Ableitung

*) C. G. Bardili. (Anm. des Herausgebers.)

freilich mancherlei vorkommen, das Sie nicht verstehen, darum nicht zugeben, und nicht für das Ihrige anerkennen. Seyn Sie darüber ausser Sorgen. Ich werde gleich darauf das Meinige wieder abziehen, und Ihnen das Ihrige so treu, als ich es vermag, zurückgeben.

Es ist nicht durchaus unmöglich, dass ich in dieser Auseinandersetzung zuviel auf Ihre Rechnung schreibe; und ich sehe einem Vorwurfe von dieser Art allerdings von Einigen entgegen. Aber ich will, wenn ich doch fehlen muss, Ihnen lieber geben, als nehmen; indem, wenn ich nicht voraussetzen dürfte, dass Sie genau soviel hätten, als ich annehme, ich mich mit Ihnen auch nicht einmal erörtern könnte.

Ich werde sodann von diesem Ihrem eigenen Standpuncte aus Ihnen zeigen, wo Ihnen nun das, was Sie einige Jahre für Wissenschaftslehre gehalten haben, hinfallen müsse; und darauf Ihnen einige Winke geben, wo Sie von demselben Standpuncte aus, den ich Ihnen zutrauen will, die wirkliche Wissenschaftslehre aufzusuchen hätten, falls Ihnen etwa einmal ein Bedürfniss derselben entstände.

Der Grund aller Gewissheit, alles Wissens im Leben, und aller Evidenz in der Scienz ist dieser: Wir setzen *in* und *mit* dem Einzelnen (alles unser Setzen ist nothwendig ein Setzen des Einzelnen) schlechthin die absolute Allheit, als solche. Werden wir auch dieses Verfahrens uns nicht deutlich bewusst, so erscheint es doch in seinem Resultate: — dass wir nemlich etwas wissen, und wissen, dass wir es wissen. Nur inwiefern wir etwas so gesetzt haben, ist es uns gewiss — von dem Einen Einzelnen aus, das wir darunter begriffen haben, auf alle Einzelne in der Uendlichkeit, die wir darunter begreifen werden, von dem Einen Einzelnen aus, der es begriffen hat, für alle Einzelne, die es begreifen werden. *Sie* mit Bardili demonstriren dies am Rechnen (Sie meinen Zählen), — Bardili aus guten Gründen, Sie, weil derselbe Ihr Autor ist. Ich habe meine Gründe, dasselbe an einem Beispiele aus der Geometrie nachzuweisen. — Sie construiren

einen Winkel, der ohne Zweifel ein bestimmter ist, mit bestimmten geraden Seiten; die Ihnen eben auch, sobald Sie aufhören zu construiren, bestimmt ausfallen. Sie schliessen diesen Winkel durch eine dritte Seite; und finden, dass diese Seite die unter dieser Bedingung einzig mögliche, und dass sie durch den gegebenen Winkel und die beiden Seiten absolut bestimmt ist; — und — sagen aus: dass in alle Unendlichkeit jeder mögliche Winkel von bestimmten Seiten nur durch Eine mögliche Linie geschlossen werden könne, und — dass in alle Unendlichkeit jedes vernünftige Individuum, das nur Ihre, — hierin des Individuums — Worte verstehe, es nothwendig ebenso finden müsse; oder — wenn Sie es nicht aussagen, verstehen Sie es doch so, dass Ihre Entdeckung schlechthin nicht von diesem vorliegenden bestimmten Winkel, sondern von allen möglichen Winkeln, und schlechthin nicht für Sie allein, sondern für alle vernünftige Wesen gelte: — und so nun, behaupte ich — ich weiss nicht so recht, ob auch Sie — dass jeder Mensch, der da lebt, sein ganzes Leben hindurch dasselbe thue, ohne ein Wort davon zu wissen, und dass ohne dieses absolute Setzen der absoluten Totalität in dem Einzelnen, — dass ich eines Wortes von Jacobi, das er zu einem anderen Zwecke brauchte, wieder zu einem anderen mich bediene: — wir nicht zu Tisch und Bette kommen können.

Kehren wir zu unserem Beispiele zurück. — Wenn Sie in jenem Urtheile lediglich das Urtheil von einer *Wahrnehmung*, etwa Ihres *diesmaligen*, durch Zeit und Umstände bedingten Verfahrens, oder einer Beschränkung desselben Verfahrens, auszusprechen glaubten, könnten Sie schlechthin nichts weiter sagen, als: *Ich* Cajus oder Sempronius kann *diesen* Winkel, etwa von 60 Grad, mit *diesen* bestimmten Seiten schlechthin nur durch Eine mögliche Seite schliessen: aber Sie würden sich bescheiden müssen, dass Ihr nächster Nachbar, rechts oder links (wenn nemlich Sie sodann nur ein Rechts oder Links, oder Nachbarn haben könnten), *denselben* Winkel mit *denselben* Seiten, vielleicht durch mehrere Linien möchte schliessen können; ferner ob Sie selbst den ersten besten anderen Winkel, oder *denselben* mit anderen zwei Seiten, nicht durch mehr Li-

nien würden schliessen können, könnten Sie nicht wissen, bis Sie es an jedem besonders probirt hätten (wenn nemlich unter dieser Bedingung mehrere Winkel, und ein Probiren Ihrer Hypothese an ihnen möglich seyn könnte). Sie sagen sonach offenbar nicht das Urtheil einer einzelnen Wahrnehmung aus, sondern Sie umfassen und setzen schlechthin die Unendlichkeit und Totalität aller möglichen Wahrnehmungen; eine Unendlichkeit, die nicht etwa aus den Endlichen zusammengesetzt wird, sondern aus welcher umgekehrt die Endlichen selbst hervorgehen, und deren blosse nie zu vollendende Analyse die endlichen Wesen sind. Dieses — wie soll ich es nennen, Verfahren, Setzen, oder wie Sie lieber wollen werden, diese Manifestation der absoluten Totalität, nenne ich intellectuelle Anschauung, betrachte sie, eben weil ich über die Intelligenz auf keine Weise hinauskann, als immanent in der Intelligenz, und nenne sie insofern Ichheit, nicht Subjectivität, noch Objectivität, sondern absolute Identität beider; welche Ichheit denn doch wohl hoffentlich nicht Individualität seyn möchte. Es liegt in ihm, wie *Sie* es nennen, eine Wiederholbarkeit ins Unendliche. Und so ist mir das Wesen des Endlichen zusammengesetzt aus einer unmittelbaren Anschauung des absolut zeitlosen Unendlichen, mit absoluter Identität der Subjectivität und Objectivität, und aus einer Trennung der beiden letzteren und ins Unendliche fortgesetzten Analyse des Unendlichen. In jener Analyse besteht das Zeitleben; und die Trennung in Subject und Object, welche beide allein noch durch die intellectuelle Anschauung zusammengehalten werden, ist der Ausgangspunct dieses Zeitlebens.

Hiervon nun haben Sie gegenwärtig einigermaassen etwas vernommen. Sie stehen wie folget. Abstrahiren wir davon, dass im obigen Beispiele ein Triangel construirt, und überhaupt, dass construirt werde, und sehen nur darauf, dass eine absolute, in jedem Einzelnen ins Unendliche wiederholbare Totalität gesetzt wird, so haben wir das, was Sie *Denken als Denken* nennen; das, was nach Ihnen in unserem gewöhnlichen Erkennen dieses Triangels da, oder auch dieser Pflanze, dieses Thieres, Bestandtheil aus dem blossen reinen Denken ist.

Nun geben Sie sehr richtig zu, dass jener Bestandtheil in unserem wirklichen Erkennen nie ohne einen fremdartigen Zusatz vorkomme; dass wir nie erkennen den Triangel überhaupt, wie er unendlich wiederholbar ist, sondern diesen Triangel da, und diesen: daher nennen Sie das wirkliche Erkennen ein angewendetes Denken, und postuliren dazu eine Materie dieser Anwendung = C, wodurch der im Denken als Denken unendlich wiederholbare Triangel *κατ' ἐξοχὴν* zu *diesem* Triangel wird.

Sie stehen sonach über dem gewöhnlichen Erkennen, das ich = B nennen will: dieses ist der Gegenstand Ihres Philosophirens. Diesem setzen Sie voraus Ihr Denken als Denken = A, als schlechthin Letztes, über welches sich nicht hinausgehen lässt. — Was Sie etwa aus diesem Denken als Denken noch machen werden, steht zu erwarten; bis jetzt geben Sie nur an, dass es nicht subjectiv sey; ich weiss nicht, ob nur nicht *bloss* subjectiv, sondern zugleich auch objectiv, in welchem Falle Sie mit *meiner* Wissenschaftslehre, nicht der Ihrigen, übereinstimmen würden, oder nur objectiv, wie ich befürchte, oder keines von beiden, in welchem Falle ich Ihrem unendlichen Denkvermögen nicht zu folgen vermöchte. Was Ihr Meister daraus macht, liegt am Tage: „den im Menschen zum Bewusstseyn durchgebrochenen Rhythmus der ganzen Natur." Aber von dem Meister lässt dermalen sich nicht auf den Jünger schliessen, wie wir tiefer unten ersehen werden.

Vor allen Dingen bezeuge ich Ihnen mit aufrichtigster Seele meine Hochachtung, und statte Ihnen meinen Glückwunsch ab, dass Sie sich nun zu jenem A erhoben haben. An der Erkenntniss dieser absoluten, nicht aus den Einzelnen zusammengesetzten Allgemeinheit, dieses Grundes aller wissenschaftlichen Evidenz und alles gemeinen Wissens und Ueberzeugtseyns, fehlt es in unserem Chroniken-Zeitalter beinahe durchaus; und nichts hat unter anderen auch dem Eingange des Kantschen Geistes und der Wissenschaftslehre so kräftig entgegengestanden, als dieser Mangel. Sie erwerben sich ein wichtiges Verdienst um den wissenschaftlichen Geist der Nation, wenn Sie auch nur jenes Ihr A Mehreren beibringen. Ich glaube, dass

bei der Mehrheit allerdings gerade bei diesem Puncte, wo Sie anheben, angehoben werden, und dass man dabei ungefähr so verfahren müsse, wie Sie S. 100 bis 110 des erwähnten Aufsatzes mit vieler Geschicklichkeit verfahren.

Dass Sie aber, nachdem Sie doch wohl einst irgend eine mathematische Wissenschaft studirt, darauf so viele Jahre ein Zeuge Kants gewesen, dann selbst eine Elementar-Philosophie geschrieben, dann der — wirklichen, vor dem Publicum in mancherlei Bearbeitungen liegenden Wissenschaftslehre anzuhängen geschienen haben — diese lange Zeit daher von jenem A, von jener Wiederholbarkeit ins Unendliche, durchaus nichts gewusst, in und während aller der genannten Studien nichts davon bemerkt, auch z. B. im ersten §. der Wissenschaftslehre, gleich vom Anfange in der Argumentation aus dem Satze A = A dasselbe nicht wörtlich gefunden, und erst jetzt von Bardili, von welchem streitig bleibt, ob er selbst bis diese Stunde es weiss, es gelernt haben wollen, ist eine Merkwürdigkeit in der Geschichte der Philosophie, an welcher speculative Schriftsteller sich spiegeln können, und abnehmen, wie es sehr häufig mit dem Beifalle, den man ihnen schenkt, eigentlich beschaffen ist.

Jedoch, was soll das Klagen; es hat sich nun einmal also begeben. Da Ihnen, als Sie sich zur Wissenschaftslehre bekannten, und dieselbe auch gar wohl zu verstehen meinten, wie Sie denn dies noch bis zur Stunde meinen, jenes A völlig fremd war, so schliessen Sie ganz richtig, dass es auch der wirklichen Wissenschaftslehre fremd sey. Sie müssen daher die Wissenschaftslehre unter, und zu den Füssen Ihres dermaligen Princips = A lociren. Da liegt Ihnen nun nichts weiter als das gemeine Erkennen = B. In dieser Sphäre muss sich die Wissenschaftslehre befinden. Die systematische Reflexion auf dieses gemeine Erkennen ist eigentlich Psychologie; die Wissenschaftslehre muss Ihnen sonach eine psychologische Wissenschaft werden, wie sie denn auch dasselbe dem grössten Theile Ihrer philosophischen Zeitgenossen ist. In dieser wird nun ausgegangen von einem Ich. Es liegt in der Sphäre des gemeinen Erkennens kein anderes Ich, ausser dem Individuum, als Subjecte des gemeinen Erkennens. Aus diesem wird in

der Wissenschaftslehre, die Sie kennen, alle Erkenntniss abgeleitet; also, dass ich es kurz und entschieden sage, *jeder erdenkt sich seine Welt, durch das gemeine, und auf dem Standpuncte der Psychologie als solches erkennbare, daher, wie Ihr Meister sehr richtig hinzusetzt, willkürliche Denken.* Dies ist nach Ihnen der Inhalt der Wissenschaftslehre. So müssen Sie diese Lehre erklären, wenn Sie consequent sind, und so erörtern und erklären Sie denn dieselbe auch wirklich Ihren ganzen ersten Heft hindurch. — Ich will *diese* Wissenschaftslehre nicht mit Fragen bemühen; nicht fragen, wie denn nun das wirklich als durch ein solches willkürliches Denken hervorgebracht Anerkannte von Dem unterschieden werde, das dafür nicht anerkannt wird, und wie wir zu einer solchen Unterscheidung auch nur kommen mögen; es dürfte sich ereignen, dass sie meine Frage gar nicht verstände; nicht fragen, wie es denn nun zugehe, dass ich Fichte, oder Sie, Reinhold, falls nemlich sodann ein Reinhold oder Fichte möglich wäre, nicht alle Augenblicke eine andere Welt erdenken, die mit der vorher erdachten durchaus nichts gemein hat, und uns nicht immer die erdenken, in der es uns gerade am besten gefällt; man dürfte mir allenfalls antworten: daran habe die leidige Ideen-Association Schuld; nicht fragen, wie es denn zugehe, dass ich, Fichte, und Sie, Reinhold, denn doch noch in weit mehreren Stücken übereinstimmen, als wir, wie sich leider ergiebt, dissentiren, und dass nicht durchaus jedes Individuum seine eigene Welt habe. Aber es ist mir sehr erfreulich, endlich doch einmal aus einem unverdächtigen Munde zu vernehmen, wie man die Wissenschaftslehre eigentlich versteht; so wie eben daraus nun so recht sonnenklar wird, wie Sie Kanten verstanden haben, und wie Sie selbst mit Ihrer Elementar-Philosophie es gemeint haben, und was für Systeme das seyn müssen, die durch eine *solche* Wissenschaftslehre übertroffen und vollendet werden. Was insbesondere die Wissenschaftslehre anbelangt, hat Friedrich Nicolai sich freilich nicht unbezeigt gelassen, dass er sie gerade so verstehe; aber ich habe gehofft, dieser mache die Ausnahme. Nachdem Sie es auch so verstanden haben, so darf ich wohl annehmen, es werde in der Regel so verstanden. Aber Friedrich Nicolai und

die übrigen deutschen Philosophen nehmen dieses System nicht an, sondern setzen sich ernstlich gegen dasselbe. *Sie* sind mehrere Jahre hindurch Anhänger eines solchen Systems gewesen; und dies ändert ein Grosses an der Sache zu Ihrem Nachtheil. Aber Sie haben sich gegenwärtig zu etwas Besserem erhoben und dies verändert die Sache zu Ihrem Vortheil.

Nein, mein würdiger Freund, *meine* Wissenschaftslehre liegt nicht da, wo Sie dieselbe lociren. Sie liegt in einer Region, welche auch jetzt, nachdem Ihnen über die unendliche Wiederholbarkeit ein Licht aufgegangen, Ihren Augen noch immer ebenso verborgen ist, als Ihnen noch vor nicht ganz zwei Jahren die unendliche Wiederholbarkeit verborgen war. *Der* Geist, der sich zur letzteren, die allerdings den Uebergangspunct aus dem Felde der Empirie in das Gebiet der reinen Scienz ausmacht, erheben konnte, vermag ohne Zweifel sich auch in die erstere zu erheben, nachdem er den in der That wichtigsten und schwierigsten Schritt schon gethan hat. Werde Ihnen nur Leben und Gesundheit verliehen, so gebe ich diese Hoffnung nicht auf. Ich will daher einigen vorläufigen näheren Erörterungen ein paar Winke über den Weg hinzufügen, auf welchem Sie sich meines Erachtens höher erheben könnten.

Zuvörderst — Ihr Denken als Denken ist die unendliche Wiederholbarkeit; und es ist ganz richtig, dass in allem wirklichen Erkennen (Ihrem Anwenden) ein solches ins Unendliche *Wiederholbares,* dessen *Form* (ich finde keinen anderen Ausdruck, aber ich hoffe, Sie sollen mich verstehen) die Wiederholbarkeit ist, u. dergl., vorkomme. Aber *was* ist denn nun das, das da wiederholt wird, und woher kommt dieses Etwas? Woher kommen in dem von uns gebrauchten Exempel die Linien und Winkel und ihr nothwendiges Verhältniss zueinander im Triangel, oder in dem Bardilischen Exempel die Dinge, die da gezählt werden. Zwar postuliren Sie vorläufig eine Materie der Anwendung = C, und es mag wohl seyn, dass die fünf Finger, welche — gerechnet werden, in dieser Materie sich finden werden, nachdem nur sie selbst sich gefunden haben wird; und deswegen, um dieses Streites mich zu überheben, ging ich vor der Hand dem Bardilischen, von Ihnen verbesser-

ten Rechnen aus dem Wege. Aber wird sich denn etwa das Verhältniss der Theile des Triangels ebenso finden? Nach Bardili, welchem zufolge „wir freilich erst durch — den Anblick der Körper selbst *erfahren*, dass — *die Ausdehnung ihr Wesen* nun eben in drei Raumdimensionen an den Körpern *ausstelle*, und dadurch ein *apodiktisch* gewisses Zeugniss erhalten" — nach Bardili allerdings. Aber Sie haben auch jetzt wieder gezeigt, dass Sie den Boden kennen, und besser wissen, was da allenfalls geht, und was schlechthin nicht geht. Sie werden ihm hierüber den Ausdruck verbessern. Wie nun werden Sie das machen? Woher werden Sie jenes ins Unendliche wiederholbare, und in aller Unendlichkeit dasselbe bleibende Verhältniss der Theile eines Triangels bekommen?

Woher Sie es immer bekommen mögen, wenn Sie es nur nicht aus der Materie = C (d. h. damit wir ja nicht im Wortstreite befindlich zu seyn scheinen, nur nicht aus dem, was schlechthin nicht wiederholbar ist, und Ihr Denken zum *angewendeten*, oder, wie ich sagen würde, durchaus bestimmten, macht) bekommen! — denn in diesem Falle würde es mit einer Mittheilung zwischen uns Beiden zu Ende seyn. Haben werden Sie es auf alle Fälle müssen, dieses Wiederholbare, sobald Sie mit Ihrem neuen Systeme bis zum Aufbauen kommen werden, wovon Sie bis jetzt freilich noch weit entfernt sind. Setzen Sie, wir hätten es; denken Sie es sich vorläufig als das, was Ihnen ehemals Denkgesetze waren, und Anschauungsgesetze, und erlauben Sie mir vorläufig dieses Wieder*holbare* neben Ihrer Wieder*holbarkeit* abzulegen. Ich gestehe Ihnen sogar, dass ich nicht übel Lust habe, falls nemlich in Ihrem zweiten Hefte das bis jetzt nur postulirte C (wie es mit dem, was man etwa für eine Deduction ansehen könnte, eigentlich stehe, darüber werde ich Ihnen meine Gedanken tiefer unten nicht verhehlen) sich nicht durch eine Deduction einfinden sollte, dieses C, oder was ich etwa statt desselben sollte brauchen können, ebendaselbst unterzubringen. Wir hätten nun Ihrem und meinem B = dem angewendeten Denken, oder dem wirklichen Erkennen und Erleben im Leben, *vorausgesetzt* Ihr und mein A = der unendlichen Wiederholbarkeit, und mein

Wieder*holbares*, und vielleicht einen Stellvertreter Ihres C, über welchen wir jedoch jetzt nicht streiten wollen; zusammen die Sphäre Y. Zu diesem Y verhält nun — ich darf in diesem Puncte historisch sprechen, — *meiner* Wissenschaftslehre nach, unser gemeinschaftliches B sich nicht sowohl als ein Anwenden, sondern vielmehr als ein ins Unendliche fortzusetzendes *Analysiren* desselben, Ausdehnen des absolut Zeitlosen durch eine Zeit hindurch, die uns eben in diesem Ausdehnen entsteht. Ob dieses Y in anderen Beziehungen, die wir hier noch nicht kennen, subjectiv sey, oder objectiv, oder Identität beider, geht uns hier nichts an: in Beziehung auf das Analysiren und Ausdehnen in B, wovon allein wir bis jetzt gesprochen haben, ist es ja wohl wahrhaft objectiv, und der einige Grund alles Objectiven, alles Wissens und Ueberzeugtseyns, das in B vorkommt. Dass sonach nach dieser *meiner* Wissenschaftslehre der Mensch, d. i. Sie, ich, Schelling, und jedes Individuum, schlechterdings nichts sich wahrhaft *er*leben kann, und lebend hervorbringen, sondern nur das ursprüngliche, rein vernünftige Leben = Y sich in der Zeit darstellen, und dass unser ganzes Zeitleben lediglich Erscheinung ist des absolut zeitlosen, allgemeinen, unveränderlichen, in der Zeit, dem Einzelnen, und dem Veränderlichen.

Ueber diesem anwendenden Leben nun, wie *Sie* sagen, oder dem analysirenden, wie *ich* sage, schwebt Ihre Philosophie; dieses will sie schildern, und, so Gott will, verbessern. Ihnen beabsichtigt noch immer „das Philosophiren eine Erkenntniss, welche sich über die Unvollkommenheiten der im schlimmen Sinne sogenannten gemeinen (vulgaren) erhebt;" und hier ist Ihnen noch aus Ihrer allerersten Epoche ein Stück vom Popular-Philosophen hängengeblieben. Diese Ihre Philosophie thut daher sehr gut, sich ein Denken als Denken vorausgeben zu lassen, indem ohnedies alles ihr Denken sich in das absolute Nichts auflösen würde.

Meine Philosophie aber — haben Sie doch endlich einmal die Barmherzigkeit, dies zu vernehmen, und erzeigen Sie mir die Ehre zu glauben, dass ich nicht scherze, und denn doch ungefähr selbst weiss, was ich selbst thue — meine Philoso-

phie hat, als Philosophie, mit jenem Ihrem und meinem B *durchaus nichts* zu thun, und redet von demselben nimmer, ausser in dem Ihnen soeben kurz vorgetragenen *letzten Resultate.* Mit dem soeben unter Ihren Augen zusammengesetzten Y, von welchem Ihre Wiederholbarkeit einen Theil ausmacht, hat sie es zu thun. Dieses Y, als ihr wissenschaftliches Product, leitet sie ab aus einem Anfangspuncte = X. Da Ihnen dermalen noch nicht einmal Y, sondern nur der Bestandtheil desselben = A einleuchtet, so ist sehr begreiflich, dass der Augpunct dieses ganzen Y, = X vor Ihnen verborgen seyn muss. — Sie hätten dieses Alles, was ich Ihnen hier nur historisch angeben kann, und was ich Sie ersuche, doch nun endlich als ein historisches Datum in Ihrem Gedächtnisse niederzulegen, damit Sie in Ihrem zweiten Hefte nicht fortfahren, *Ihre* leidige Wissenschaftslehre als die meinige zu erörtern — Sie hätten dieses Alles, wenn Sie es nirgends fanden, denn doch zum allerwenigsten in der zweiten Einleitung in die Wissenschaftslehre, welchen Aufsatz Sie selbst recensirt haben, finden können. Es würde interessant seyn, nunmehr, da es am Tage liegt, wie Sie die Wissenschaftslehre verstanden haben, einen fortlaufenden Commentar meiner Schriften, oder auch nur jenes Aufsatzes, und der ersten Blätter der Grundlage der Wissenschaftslehre von Ihnen zu haben, um zu sehen, durch welche Mittel Sie die dort befindlichen Ausdrücke über die Seite gebracht.

Von Ihrem eigenen mir wohlbekannten Standpuncte aus, versprach ich Ihnen einige Winke auf den Weg höher zu gelangen. — Ihr Denken als Denken ist die unendliche Wiederholbarkeit des A, und die nie zu endende Wiederholung geschieht im anwendenden Denken B. Haben Sie die Güte mir folgende Frage zu beantworten: weiss denn nun das in B anwendende Denken von der unendlichen Wiederholbarkeit des A, oder weiss es nicht davon? Ohne Zweifel wissen Sie, und Ihnen zufolge Bardili, von dieser unendlichen Wiederholbarkeit, denn Sie sprechen davon, und vielleicht wird es Ihnen nach Durchlesung dieses Schreibens klar, dass auch ich davon wissen möge, und — halte ich ferner dafür, jeder, der auch nur

den Satz, dass zwischen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich sey, als einen durchaus allgemeinen und ohne Ausnahme gültigen ausspricht, weiss nothwendig davon, und Sie hätten nicht die Erscheinung des Bardilischen Grundrisses zu erwarten gebraucht, um davon zu wissen, wenn Sie jemals auch nur jenen Satz eingesehen hätten. Aber ich behaupte noch mehr: und nach einiger Ueberlegung werden Sie vielleicht auch dieser Behauptung beistimmen. Ich behaupte, dass Sie, selbst noch ehe Sie Bardili's Grundriss gelesen und verstanden hatten, und alle Menschenkinder, die diesen Grundriss nicht gelesen haben, und nicht lesen werden, weil sie etwa nicht lesen können, die mithin nie zum *deutlichen* Bewusstseyn jener unendlichen Wiederholbarkeit gelangen, dennoch immerfort handeln und erkennen, *als ob* sie ein solches Bewusstseyn hätten; dass schlechthin alles Erkennen ein solches — darf ich sagen schweigendes Bewusstseyn (d. h. was für ein Bewusstseyn anerkannt wird, sobald man darüber nachdenkt) von jener unendlichen Wiederholbarkeit voraussetzt; und dass das Kind, welches heute wieder von dem Brote isst, mit dem es gestern seinen Hunger stillte, nimmermehr davon essen, nimmermehr *das Brot* in diesem heutigen Brote anerkennen würde, wenn es nicht in seinem Bewusstseyn gleich im gestrigen Brote das Brot schlechthin unendlich wiederholbar, für alle Vergangenheit und Zukunft, und zeit- und bedingungslos, gesetzt hätte.

Wie weiss denn nun der Mensch von dieser unendlichen Wiederholbarkeit; und wie kommt er dazu, sie ausdrücklich als solche zu setzen, und gar nie anders überhaupt nur setzen zu können, denn so? Was ist es in uns, wodurch wir — nicht nur die unendliche Wiederholbarkeit, denn selbst dieses ist, dass ich es Ihnen nun sage, ein Merkmal aus der zweiten Hand, sondern die absolute Unendlichkeit selbst, mit Einem Blicke umfassen? Welches ist dieser Blick? Wenn Sie diese meine Frage verstehen, und sich dieselbe im Ernste vorlegen werden, dann werden Sie wissen, wo meine Wissenschaftslehre liegt.

Sie haben doch nicht bloss auf Bardili's Wort, und etwa, weil diese *Hypothese* Ihnen manches erklärte, was bis dahin

Ihnen dunkel geblieben — wäre das letztere der Fall, dann ständen Sie nicht einmal in dem Standpuncte, in welchem ich Sie bisher vorausgesetzt habe, und ich für meine Person wüsste sodann kein Mittel, Ihnen beizukommen — angenommen, was Sie über die unendliche Wiederholbarkeit vortragen? Sie haben doch wohl in sich selbst etwas gefunden, das dieser Lehre zusagte, das wie ein Blitz Sie erleuchtete, und Sie überzeugte, dass diese Lehre wahr sey, so gewiss Sie selbst lebten, und seyen? Fixiren Sie nun dieses Etwas, und machen es zum Gegenstande Ihrer Betrachtung; und dann erst werden Sie beim Princip der wahren wirklichen Wissenschaftslehre stehen.

Jene unendliche Wiederholbarkeit ist doch wohl nicht bloss eine Wiederholbarkeit *in* Allen, sondern auch *für* Alle, wie sich in den oben beigebrachten Beispielen ohne Zweifel klar ergeben hat. Dieses *Für* ist in Ihrem Systeme völlig übergangen. Wenn man auch gegen den im Menschen zum Bewusstseyn durchgebrochenen Rhythmus der Natur bei Ihrem Autor, — wohlgemerkt als Höchstes der *ganzen* Philosophie, — nicht noch sonst mancherlei einzuwenden hätte, so würde doch dann im Menschen nur eben das, wovon die Worte lauten, zum Bewusstseyn kommen: der Rhythmus, der da durchgebrochen ist, keinesweges aber das *durchgebrochen seyn* dieses Rhythmus weder in uns noch in Anderen. Wir wären das Bewusstseyn der Natur von sich selbst, als Natur, und nichts weiter. Ich bitte, halten Sie wirklich seit länger als einem Jahre sich — für nichts weiter? Wo liegt denn nun der Grund des Bewusstseyns dieses *Durchgebrochenseyns?* — Sollten Sie mit Ihrem Systeme je so weit kommen, dass Sie zu erklären hätten, wie das Vernünftige nicht nur von Vernunftlosem, sondern auch von Vernünftigem ausser sich weiss, und Einer — in die Seele des Anderen — *schlechthin Wahrheit setzt,* und darin nicht irregeht, oder, was mit diesem Puncte inniger zusammenhängt, als Sie selbst bis jetzt glauben mögen, sollten Sie in Ihrer Philosophie Ihre Philosophie selbst zu erklären haben, so wird es Ihnen dann sicher fehlen, wenn es Ihnen nicht eher fehlt. Sie werden dann einsehen, dass die wirkliche Wissenschaftslehre, — der Sie denn doch wenigstens jetzt zugestehen werden, dass

sie von diesen Fragen wissen, dass sie sonach wohl auch die Antworten darauf wissen möge, — keineswegs vom Individuum, das nur *für sich* Wahrheit hätte, eigentlich aber und in der That als solches gar keine Wahrheit hat, auch nicht von etwas Subjectivem, noch von etwas Objectivem, sondern von der absoluten Identität beider, ausgehe; und dass man wohl nur mit Erfassung dieser Identität die Vernunft in Ihrer wahren Wurzel erfasst haben möge.

Dies wäre ungefähr das Wichtigste, was ich Ihnen über die Sache zu sagen hätte. Noch giebt es einen anderen bei weitem minder wichtigen Punct; der jedoch die Sache auch zu berühren scheint. Sie nennen jene unendliche Wiederholbarkeit mit Ihrem Autor Denken als Denken. Ich könnte leicht nachweisen, dass nach keinem möglichen Sprachgebrauche, welcher über Puncte von dieser Art durchaus nicht willkürlich, sondern tief in der Vernunft gegründet ist, jene *Wiederholbarkeit* in einem natürlichen, unkünstlichen und unwissenschaftlichen Denken vorkommt. Wollen wir uns nicht selbst die Sprache, in der wir doch philosophiren sollen, verderben, verengen und verwirren, so können wir Denken nur für *Bestimmen* durch ideale Thätigkeit brauchen. Dann ist Ihr Denken als Denken, wie ich es oben, ich denke mit Ihrer Beistimmung, erklärt habe, als Machwerk oder Product der reinen Vernunft im Erkennen, allerdings ein *Wiederholen* des A in Ihrem C, das auch, wie sie wahrlich nicht durch das jetzige Wiederholen wissen, ins Unendliche wiederholt werden kann: aber die unendliche *Wiederholbarkeit* selbst müssen Sie auf eine andere Weise auffassen, für die ich eben keinen anderen Ausdruck kenne, als den der Anschauung, hier der intellectuellen Anschauung. Sollten Sie mich auch nur über diesen Punct verstehen, so würde Ihnen dadurch zugleich der soeben erörterte Punct deutlich werden. — Es fände sich sonach bei Ihnen selbst, die Sie soviel von den Concrescenzen Anderer sprechen, eine arge Concrescenz, oder wie ich sagen würde

Verwirrung, des Bestimmens mit der Bestimmbarkeit, des Denkens mit der Anschauung.

Doch ich will diesen Punct fallen, und Ihnen Ihren Ausdruck lassen. Nun aber fällt Ihnen ferner *ad vocem* Denken die Logik, oder wie Sie übersetzen, die Vernunftlehre bei, Sie kündigen Ihr System als eine totale Revolution — der Logik an, und versprechen ebendaher dieser neuen Revolution unabänderliche Dauer, weil Sie das — was in allen bisherigen Revolutionen unangegriffen geblieben sey, die bisherige Logik, als das *πρῶτον ψεῦδος*, in seinen Grundvesten angreife.

Lieber Reinhold, wenn Sie nur das nicht gesagt hätten, denn ich komme nun beinahe in die Nothwendigkeit, mein Zeugniss, dass Sie besser wüssten, was allenfalls gehe, und was schlechthin nicht gehe, als Ihr Autor es weiss, zurückzunehmen. Zwar greift Ihr Autor, durch seine Entdeckung der wahren Quelle der drei Dimensionen des Raumes, noch mehr als die Grundvesten der Logik, er greift die der Geometrie an, und dies ist in den bisherigen Revolutionen, ausser von Werner, wo es aber ohne Revolution abging, auch nicht geschehen; aber ich muss bekennen, dass es mir beinahe ebenso ultrarevolutionair scheint, der Logik Alles, bis auf ihren Begriff, abzuläugnen, als es mit Aller, und hoffentlich auch mit Ihrer Beistimmung ist, wenn man der Geometrie an die Seele greift. Nun denken Sie zwar, indem Sie diese Worte lesen, freilich: das sey eben der unheilbare Staar, womit von Aristoteles herab bis auf Kant und meine Wenigkeit, alle Welt behaftet gewesen, so lange, bis Bardili gekommen, und zunächst Ihnen denselben gestochen; aber haben Sie demunerachtet nur die Geduld, weiter zu lesen.

Meiner Meinung nach, und, wie ich denke, nach der übereinstimmenden Meinung aller Logiker von Aristoteles an bis auf diesen Tag, steht *zuvörderst* die Logik über dem gemeinen Erkennen, unserem gemeinschaftlichen B, und hat dieses zum Objecte, gerade so wie *Ihre* Wissenschaftslehre. Wenn auch jemand dies nicht mit diesen Worten anerkennen sollte, weil eben jedes andere Erkennen ausser dem gemeinen ihm ebenso verborgen ist, als es Ihnen war, da Sie Ihrer Wissenschafts-

lehre noch anhingen, so thut er es doch durch die That, und dies wird sich ihm immer, sobald er sich zum Begriffe eines anderen Wissens erhebt, klarmachen lassen. In diesem gemeinen Erkennen abstrahirt nun *zweitens* die Logik von allem Objecte desselben, und reflectirt lediglich auf die Form; daher denn auch das philosophische oder transcendentale Denken, welches in Absicht der Form dem gemeinen ganz gleich, und nur in Rücksicht des Objectes davon verschieden ist, — doch nicht als transcendentales — unter ihr Gebiet fällt. Aber das gemeine Erkennen bleibt nach der Abstraction vom Objecte, nach gänzlicher Subjectivisirung, nicht einmal mehr ein *Erkennen,* als welches letztere immer subjectiv-objectiv ist, es wird — ich denke alle Welt nennt Das — *Urtheilen.* Die Logik ist daher eine Theorie des Urtheilens; der analytischen Bildung von Begriffen, Sätzen, Syllogismen. Dieser Logik Allgemeinheit ist eine aus dem Einzelnen zusammengelesene; und nur der, welcher bloss die Logik kennt und hat, hat keine andere Allgemeinheit.

Wie es sich nun mit den bisherigen Bearbeitungen dieser Wissenschaft verhalte, das mögen Sie mit den Kennern und Pflegern derselben unter Ihren Zeitgenossen ausmachen. Von mir haben Sie hierüber höchst wahrscheinlich nie einigen Einspruch zu erwarten, indem ich in der Philosophie noch so viel zu thun sehe, dass ich auch bei dem längsten Leben kaum Zeit übrigbehalten würde, um sie auf diese *nicht* philosophische Wissenschaft zu wenden. Nicht philosophische, sage ich. Die Philosophie geht bis zur Ableitung, oder wie Sie sagen werden, Manifestation des Erkennens, und ist bei diesem zu Ende. Die Logik aber setzt dieses Erkennen als ein gegebenes voraus.

Die soeben beschriebene Abstraction und Unterscheidung ist ohne Zweifel möglich. Zwar meinen Sie, Bardili habe uns sogar die Denkbarkeit eines Unterschiedes zwischen Metaphysik und reiner Logik abgeschnitten. Mir ist davon nichts in Erfahrung gekommen, und ich erwarte dies erst in einem Ihrer folgenden Hefte zu erleben. Ich unterscheide noch immer, wie oben geschehen, und erwarte darüber erst in der Zukunft

Ihre, oder Bardilis Einsprüche. Doch Sie reden von *reiner* Logik; und ich bekenne sehr gern nicht zu wissen, was in diesem Zusammenhange dies für ein Ding seyn mag: ich meine mit aller Welt die *allgemeine bloss formale* Logik. — Also, die soeben angegebene Unterscheidung ist *laut der inneren Anschauung eines Jeden, der unsere Worte versteht, und diese Unterscheidung macht,* möglich. Sie ist gemacht worden; es ist auf den Grund derselben eine Wissenschaft aufgebaut worden; diese Wissenschaft hat mit allgemeiner Uebereinstimmung bisher Logik geheissen; den Begriff werden Sie, denke ich, nicht aufzuheben vermögen, den Namen sollten Sie, uns Anderen zur Liebe, lassen. Freilich, wem diese Logik *Vernunftlehre* seyn soll, der mag übrigens wohl die Vernunft *haben,* aber er *weiss* nicht von Vernunft.

Aber wie könnten Sie auch dieser Logik von Ihrer Philosophie aus das Geringste anhaben, und mit ihr auch nur zusammenkommen? Sie wollen das Object des Erkennens aus A und C construiren, oder manifestiren. Sie behaupten, es liege in diesem Objecte als nothwendiger Bestandtheil ein A als Product des Denkens als Denkens, und haben daran, bloss den unpassenden Ausdruck abgerechnet, ganz recht. Aber Sie mögen auch im Ausdrucke rechthaben; und mögen nun diese Ihre Nachweisung des Denkens als Denkens im Objecte des Erkennens eine Logik nennen, so wäre diese Ihre Logik doch immer *Philosophie.* Sie wäre etwa wie die Kantsche, eine transcendentale Logik; die Sie, da Sie das Wort transcendental scheuen, nennen mögen wie Sie wollen; aber es wäre doch nimmermehr die von uns Anderen verstandene allgemeine formale Logik. Zwischen dieser und der Ihrigen ist durch das Object, zu dem Sie hingehen, und von welchem die letztere abstrahirend ausgeht, eine Kluft befestigt: beides sind durchaus verschiedene Wissenschaften. Oder wollen Sie sagen: jene bloss formale Logik ist überhaupt nichts, und unsere Lehre von der unendlichen Wiederholbarkeit occupirt, da sie namenlos ist, jenen Namen ohne Ding, so ist dies freilich ein anderes; und Sie mögen dies mit denen, welche auf die formale Logik, als *Wissenschaft,* einen höheren Werth setzen, denn ich, aus-

machen: aber Sie können dann nimmermehr sagen, dass Sie die alte Logik verändern, sondern nur, dass Sie dieselbe vernichten.

Doch, was sage ich auch, Ihnen gegenüber, die Logik gründet sich auf eine mögliche, jedoch an sich willkürliche Abstraction? sie ist, wozu Aristoteles und seine Nachfolger sie gemacht haben, und heisst, wie sie heisst, weil wir sie so nennen? Habe ich denn nicht auf Ihre gegenwärtige Darstellungsweise, welche Sie freilich eigentlich nie abgelegt haben, geachtet? Sie treten steif und fest daher, und sagen: die Logik *ist* das, und sie *ist* das, als ob Sie etwa von einem Rhinoceros oder einer Erdmandel redeten. Ebenso sprechen Sie vom Denken als Denken; und so sprechen Sie von Allem, wovon Sie sprechen. Nun bin ich in Absicht des letzteren, wie Sie gehört haben, sowohl über das *dass,* als über das *was* mit Ihnen ganz einig, und zwischen uns wäre sonach über diese Sache nichts weiter zu verhandeln. Aber sowohl für diejenigen Ihrer Leser, die es noch nicht wissen, was Sie sagen wollen, als für Sie selbst, wäre es recht gut gewesen, wenn Sie sowohl über das *dass,* als über das *was* einige Nachweisungen beigebracht hätten, die meines Erachtens nur in der intellectuellen Anschauung zu finden seyn möchten.

In dieser unbefangenen historischen Methode fände sich sonach an Ihnen noch ein Stück vom ehemaligen Elementar-Philosophen, so wie sich oben ein übriggebliebenes Stück vom Popular-Philosophen fand. Lediglich von Kant und der wirklichen Wissenschaftslehre ist nichts an Ihnen hängengeblieben. Aber dieser Elementar-Philosoph kommt anderwärts noch frappanter zum Vorschein. Sie demonstriren gerade wieder so, wie in den vormaligen Tagen.

Sie haben eine Nothwendigkeit der *Anwendung* des Denkens als Denkens — ich weiss nicht, ob postulirt, aber Sie haben dieselbe wenigstens, wenn ich so sagen darf, gesetzt: zum mindesten haben Sie darüber nichts erwiesen, wenigstens in meinem Exemplare nicht. — „So gewiss — fahren Sie fort

— der innere Charakter des Denkens als Denkens keinesweges die *Anwendung* des Denkens selber ist und seyn kann" (warum denn nicht! unterbreche ich, und Sie können nicht anders antworten als so: *weil* ich ja oben auf der und der Seite *Denken als Denken* von *der Anwendung* desselben *unterschieden* habe), „so gewiss muss *in* der Anwendung des Denkens und *durch* dieselbe zu jenem Charakter ein Anderes hinzukommen, das wir durch = C bezeichnen, und was es auch sey, die Materie der Anwendung des Denkens nennen wollen." — „Diese Materie = C wird hier postulirt. Die Befugniss und die Nothwendigkeit dieses Postulats liegt in der Möglichkeit der *Anwendung des Denkens als Denkens.*" Mit anderen Worten: so muss ich wohl sprechen, denn sonst würde nicht möglich seyn, wovon ich doch schon oben gesagt habe, dass es wirklich geschehe. Und so geht es S. 111 unter allerlei Amplificationen fort.

Dergleichen Demonstrationen führt nun auch Ihr Autor. „Ich habe nun einmal A gesagt, ich muss daher auch wohl B sagen, und daher könnt Ihr ersehen, dass sowohl A als B wahr sind, und dass es — widersprechend seyn würde, sie nicht anzunehmen." Dies ist nun das eigentliche Schema der bekannten Formular-Methode, deren vollendetstes Muster Sie in Ihrer Elementar-Philosophie aufgestellt haben. Sie können es, so lange Sie noch selbst in dieser Methode befangen sind, nicht denken noch glauben, wie durchaus eigenthümlich Ihnen Beiden dieselbe ist, und wie keiner unter allen bekannten philosophischen Schriftstellern, welche natürliche Gebrechen dieselben auch übrigens haben mögen, hierin es Ihnen und Bardili nachzuthun fähig ist. Sie müssen es daher dem zweiten Erlanger Recensenten schon verzeihen, wenn diese auffallende Spur verwandter Geister ihm Ihre Elementar-Philosophie stark wieder ins Gedächtniss zurückführte.

Uebrigens haben Sie Ihren Autor von mancher Rüge jenes Recensenten auf eine glückliche und geschickte Weise befreit. Dass Sie (S. 102) bekennen: das Denken als Denken kündige

sich ursprünglich nur in seiner Anwendung und durch dieselbe an, haben Sie gut gemacht. Bei dem Autor sahe es darüber anders aus, und dieser machte sogar uns Allen Hoffnung, dass wir einst etwas Besseres, als Zeit und Raum bekommen, und vermuthlich im Himmel in das Denken als Denken würden eingeführt werden. Ferner haben Sie das *menschliche* Denken, woran derselbe Rec. auch ein Aergerniss nahm, unübertrefflich geschickt erklärt. Bei Ihnen ist dieses Denken nur ein Gegensatz gegen die etwa auch den Thieren zukommenden Vorstellungen, das nur an der bestimmten, uns allein bekannten Gattung der Menschen monstrirt wird: das Wort erhält sonach die Bedeutung eines Begriffes in einem Kantschen unendlichen Urtheile; wogegen sich nichts erinnern lässt. Beim Autor wurde dieses Denken auch noch dem anderer Wesen, und unserem eigenen in einem künftigen Zustande entgegengesetzt, sonach von zwei Seiten bestimmt, und gab einen endlichen, sonach durchaus empirischen Begriff. Es ist nach diesen rühmlichen Beweisen von Geschicklichkeit zu erwarten, was Sie in Ihrem zweiten Hefte mit dem Nebeneinander thun werden, das den animalischen Impuls macht.

Jener Recensent aber, dem ohnedies zu Schulden kommen soll, dass er etwas Anderes recensirt, als Bardili's Buch, durfte sich doch wohl nicht das zu Schulden kommen lassen, dass er statt desselben Ihren soeben erst erschienenen ersten Heft recensirt hätte. Wenn er nur wirklich denselben Grundriss hatte, den ich habe, und ich denselben, den Sie haben — ich wurde durch gewisse Aeusserungen wirklich in die Befürchtung gesetzt, dass ich gar nicht das rechte Buch hätte, und erst seit Erscheinung Ihres ersten Heftes habe ich mich darüber ein wenig beruhigt — wenn er nur den hatte, so muss ich ihm selbst beitreten, wenn er nichts Anderes im Buche fand, als einen groben Dualismus, gestützt auf empirische Data, amplificirt durch Demonstrationen nach obigem Schema. Uebrigens wäre es bei der extremen Rohheit des Scriptums, in welcher Bardili unter den lebenden philosophischen Schriftstellern auch nur noch Einen Geistesverwandten hat, den D. Heynig, — eines Scriptums, welches der Verfasser, er sagt es selbst, wäh-

rend eines kurzen Aufenthaltes auf dem Lande niederschrieb, ohne vorherigen Plan und Ueberlegung, so wie Gedanken, Nichtgedanken, Ungereimtheiten,*) Schimpfwörter, Platituden und Reminiscenzen ihm vor die Feder kamen, und im Schreiben sich erst erschrieb, was er schrieb, stellenweise, wie es scheint, im Rausche, stellenweise auf dem Sattelknopfe, und in welchem die Mitte offenbar den Anfang, und das Ende die Mitte vergisst — es wäre bei dieser extremen Rohheit wohl möglich, dass Bardili sich im Schreiben selbst etwas Anderes er schrieben hätte, als das, was in dem wirklichen Scriptum am Dauerndsten vorliegt, und nun schlechthin nicht das geschrieben haben wollte, was er doch wirklich geschrieben hat. Haben ja doch Sie selbst, als Sie ein Verehrer dieses Buches wurden, den transcendentalen Idealismus in ihm gefunden, laut Ihres Sendschreibens an mich; und hernach, da Sie ein Verehrer desselben blieben, und sein Commentator wurden, die bündigste Widerlegung desselben tr. Idealismus. Sie erfahren es an sich selbst, dass dieses Buch verschiedenen Ansichten ausgesetzt ist. Erlauben Sie doch nun auch dem armen Erlanger, dass er keins von beiden, sondern einen crassen empirischen Dualismus darin finde; worüber er denn wohl auch schwerlich, so lange nur das Buch dasselbe bleibt, zu anderen Einsichten zu bringen seyn würde. Uebrigens haben Sie gerade um dieser Eigenschaft des Buches willen sehr wohl gethan, dass Sie Ihr Talent zu commentiren, gerade hieran verwandt. Es giebt hier denn doch auch ein Stück Arbeit des Commentirens, Reducirens, Rectificirens und Simplificirens.

Dass Sie *meine* Wissenschaftslehre nie verstanden haben, und sie bis diesen Augenblick nicht verstehen, glaube ich Ih-

*) Verdrösse es mich nicht, das unsaubere Werk noch einmal durchzublättern, so würde ich Sie auffordern, mir anzugeben, wie viele Dicta der Art, wie das obige von den drei Dimensionen des Raumes, oder von der Bemerkung einer Pferdevorstellung, die B. gemacht haben will, ich Ihnen aufzählen solle.

nen oben zur Genüge dargethan zu haben. Sollten Sie aber selbst dieses Schreiben nicht verstehen, und sollten auch manche Andere es nicht verstehen, so, denke ich, ist es hierbei genug, dem philosophischen Publicum laut zuzurufen, wie ich hiermit thue: Von dem, was der Herr Professor Reinhold zu Kiel über meine Wissenschaftslehre sagt, glaubt ihm doch ja kein Wort. Er mag freilich glauben, 'dass er es vom Grund' aus versteht; ich aber sage euch, dass er es durchaus nicht versteht: und ihr werdet doch hoffentlich so viel Zutrauen zu mir haben, dass ich meine eigenen Worte wenigstens ebenso gut verstehe, als ein Fremder.

Sie berufen sich darauf, und machen es zu einer Ihrer Hauptstützen, dass dieses Ihr Nichtverstehen meiner Wissenschaftslehre von meiner Seite aus nicht eher zur Sprache gebracht worden. Sie nöthigen mich dadurch, auch über diesen Punct mich vor dem Publicum mit Ihnen zu verständigen; auf die Gefahr, dass manches über meine Art zu studiren, das Ihnen freilich nicht verborgen ist, das aber ein — Literatus nicht gern lautwerden lässt, bei dieser Gelegenheit an den Tag komme.

Sie erinnern sich noch, dass es eine Zeit gab, da Sie die Wissenschaftslehre gerade so ansahen, wie jetzt, sie auch ebenso benannten, nemlich Ichlehre, auch dieselben Sarkasmen gegen sie vorbrachten; dass sonach Ihre jetzige Ansicht der Wissenschaftslehre keinesweges eine neue, sondern nur eine erneuerte alte, und alle die scharfsinnigen und witzigen Gedanken über diesen Punct, die ihr erster Heft enthält, nur Reminiscenzen sind, aus den Jahren 1794 und 95. Damals sagte ich Ihnen immer, dass Sie mich durchaus nicht verständen, und suchte mich Ihnen deutlich zu machen, so gut ich es vermochte. Ich vernahm von der saueren Mühe, die Sie aufwendeten, von der Anzahl der Lectüren, die Sie jedesmal gemacht hatten; endlich vernahm ich: Sie hätten es nun verstanden, sähen den Irrthum über die Wissenschaftslehre, in dem Sie sich vorher befunden hätten, ein; kurz, Sie seyen nun überzeugt. Warum sollte ich es nicht glauben? Nimmermehr — dies bitte ich Sie wohl zu bemerken — konnte es mir auch nur im Traume bei-

kommen, dass Sie dieselbe nicht nur abscheuliche, sondern zugleich auch unbeschreiblich seichte Lehre, die Sie vorher in der Wissenschaftslehre gefunden hatten, jetzt wahr fänden, und davon überzeugt wären. Ich setzte natürlich voraus, dass Sie die Wissenschaftslehre gerade so verständen, wie ich sie verstand: das thut jeder Autor, wenn man ihm sagt: ich verstehe dich.

Sie legten hierauf öffentlich, und anders, Proben Ihres Verstehens ab: — und nun verstand ich *Sie* nicht. Ich will nicht in Abrede seyn, dass ich Sie nicht würde haben verstehen können, wenn ich Fleiss und Mühe daran hätte wenden wollen; aber, offenbaren Widerspruch und Unrichtigkeiten entdeckte ich nicht, und — dachte ich, der Mann versichert, dass er einig mit dir sey, du musst voraussetzen, dass dies sich wirklich so verhalte, du würdest also durch viele Mühe doch nur das lernen, was du, nach der Aussage des Schriftstellers selbst, schon weisst; es wird mit der Zeit schon etwas so Klares erscheinen, dass du es ohne Mühe begreifest. So harrte ich in Geduld, und das ernstliche Studium unterblieb immer. Sie werden dies um so eher entschuldigen, wenn Ihnen mit dem Lichte, das Ihnen über Ihr philosophisches System in dieser Epoche aufgegangen, zugleich eins über die Beschaffenheit Ihrer Schriften aus derselben Epoche erschienen ist. Es war in diesen Schriften ein bedächtiger Gang, ein leises Auftreten und eine Behutsamkeit, dass Ihnen ja nicht durch eine kräftigere Regung oder Bewegung ein Zeichen entführe, wie Sie es eigentlich meinten, durch welche Leser von dem Temperamente, welches ich leider habe, in eine eigen unbehagliche Stimmung versetzt werden. Jetzt ist dies Alles erklärt; Sie hatten damals nichts zu sagen. — Gegenwärtig regt sich ein kräftigerer, freierer Geist in Ihrem Buchstaben, eben weil Sie etwas zu sagen haben; ich verstehe Sie auch auf den leisesten Wink, und Sie können von nun an auf mich als auf einen der fleissigsten und freudigsten Ihrer Leser rechnen.

Also — dass Sie mich verständen, habe ich immer nur *geglaubt,* weil Sie es sagten und das Gegentheil nicht bewiesen war, nie aber *gewusst.* Mehr Mühe, Sie und mich aus

diesem Irrthume zu ziehen, hätte ich allerdings anwenden gekonnt, und nach der rücksichtslosen Unbefangenheit, mit der Sie sich mir anvertrauten, vielleicht gesollt; und sollte ich hierin gefehlt haben, so bitte ich Sie darüber hiermit öffentlich um Verzeihung.

Als da verlautete, dass Sie von meiner Philosophie zur Bardilischen übergetreten seyen, und ich Bardili's Buch gelesen und ersehen hatte, was dieser zu geben vermöchte, ward es mir freilich klar, dass Sie mich die langen Jahre daher nicht verstanden hätten. Wie weit das Misverständniss gegangen sey, konnte ich selbst damals nicht wissen, sondern habe es erst aus Ihrem ersten Hefte mit Schrecken ersehen, habe ersehen, dass Sie mit demselben Systeme, das Sie in den Jahren 94 und 95 für ein heilloses System mit Recht anerkannten — für ein absolut seichtes, wie es ist, haben Sie es auch damals nicht anerkannt — seitdem sich ausgesöhnt, und dass in dieser Aussöhnung Ihr Verstehen bestanden. Erst jetzt ist mir Ihr Misverständniss ganz klar, und Sie sehen, dass ich keinen Augenblick versäume, um dagegen zu protestiren.

Sie klagen, dass gegen das Bardilische „unscheinbare Buch ein berühmter, talentvoller und geübter Schriftsteller die Streitkräfte seines Ansehens, seiner wohlbekannten Energie, und seiner erprobten Geschicklichkeit *aufbiete*" — und scheinen unter diesem Schriftsteller mich zu verstehen. Abgerechnet, dass Sie hierin mehr Ihrer ehemaligen guten Meinung von mir, als der wahren Beschaffenheit der Sache nachzugehen scheinen, gebe ich Ihnen hierdurch das Versprechen, dass ich über das Bardilische allerdings unscheinbare Buch kein Wort weiter verlieren will. Selbst gegen Sie bin ich das mässige Talent, das ich etwa besitzen mag, so wenig aufzubieten genöthigt gewesen, dass ich den 1. April Ihren ersten Heft erhielt, und heute den 3ten dieses Schreiben schliesse. Ihre *Sache* hat meinen ganzen Beifall; sie ist ein wichtiger Schritt zum Ziele. Dass ich für *meine* Sache nichts aufzubieten gebraucht, liegt vielleicht auch in ihrer Beschaffenheit; desgleichen darin, dass sie mir in den acht Jahren, da ich nicht viel Anderes ge-

trieben, denn sie, ein wenig geläufig geworden. Die Nachlässigkeit der Schreibart werden Sie entschuldigen.

Nichts aber erwarten Sie weniger, wenigstens nicht von *mir*, als „dass ich es nunmehr den Kantschen Philosophen nachsagen werde, dass es Ihnen durchaus an jener Selbstständigkeit fehle, die zu einem Philosophen von Profession gehört" und wie Sie sich S. XIV. Ihrer Vorrede noch weiter äussern. Ich habe jenes Urtheil über Sie immer als einen Beweis der unsäglichen Rohheit und Unmoralität des Zeitalters abominirt; und es ist mir lieb, dass eine Zeit gekommen, wo ich dies laut sagen kann, ohne mich bei diesem Ausspruche der Parteilichkeit verdächtig zu machen. Dass man sich in der Stimmung erhalte, seinen Irrthum anzuerkennen, ihn öffentlich gestehe, nachdem man ihn anerkannt hat, und zu der erkannten Wahrheit übertrete, sollte sich eigentlich von selbst verstehen; und es ist schlimm, in einem Zeitalter zu leben, wo die Vollbringung dieser Pflicht Ueberwindung kostet, und man dabei auf Tadel gefasst seyn muss. Dass man aber in das hartnäckige Beruhen auf ehemalige Ueberzeugungen, in dem Verschlossenseyn gegen anderweitige Gründe, in der Verläugnung seiner Ueberzeugung, selbst dann, wenn sie sich uns wider Willen aufgedrungen haben sollte, noch dazu Würde und Selbstständigkeit setzt, ist durchaus verkehrt. Sie haben diesem Vorurtheile des Zeitalters getrotzt, und stets öffentlich anerkannt, was Sie für wahr hielten, wie es sich auch zu Ihren vorigen, ebenso öffentlich und mit derselben Kraft angekündigten Ueberzeugungen verhalten mochte. Dies verdient die Hochachtung jedes Biedermannes, bei welcher Gelegenheit auch die Maxime angewendet werde, und ob von Kant zu Fichte, oder von Fichte zu Bardili übergegangen werde; und seyn Sie versichert, dass ich Ihnen diese Hochachtung von Herzen zolle.

Aber, lieber Reinhold, damit wir im Bestreben gegen Sie gerecht zu seyn nicht ungerecht werden gegen Andere, die vielleicht im Herzen das Wahre meinen, und sich nur ungeschickt ausdrücken, — lassen Sie uns noch eine andere Seite der Sache betrachten. Ueber Einen Punct nemlich, über die Grenzen der Polemik, haben Sie mir beizustimmen nie auch

nur geschienen. Vielleicht gelingt es mir bei dieser Gelegenheit zugleich über diesen Punct mich mit Ihnen zu verständigen. Ich weiss nemlich, und habe seit langer Zeit gewusst, eben weil ich Ihr Denken als Denken kenne, und überdies auch noch das Bewusstseyn desselben kenne, dass es ein Wissen giebt, welches unmittelbar sich als durchaus *unveränderlich* ankündigt. Dergleichen ist die Ueberzeugung des Gewissens, die mathematische Evidenz, und noch so manches, zu dessen Einsicht Sie allmählig gelangen werden. Wem etwas dieser Art zu wissen kommt, der weiss, indem er es weiss, zugleich mit, dass er es wissen, und so wissen wird, wie er es weiss, so lange er überhaupt wissen wird. Nun halte ich ferner dafür, nach einer strengeren Schriftsteller-Moral, als Ihnen je eingeleuchtet, dass keiner, dem nicht etwas dieser Art zu wissen gekommen, auf dem Boden der Scienz als Lehrer auftreten sollte; ferner, dass jederman sehr wohl wissen kann, ob er etwas dieser Art wisse, oder ob es nur Meinung sey, was er vorbringe, und dass, bis einer so etwas weiss, und weiss, dass er es weiss, ihm der Mund nicht aufgebrochen werde, noch die Feder in seiner Hand von selbst zu schreiben anfange. Von Ihnen ist jetzt klar, und Sie selbst müssen es eingestehen, dass Sie in allen Ihren früheren Epochen: in Ihrer Kantschen, in Ihrer elementar-philosophischen, in Ihrer ichlehrmässigen, über keinen Gegenstand des philosophischen Nachdenkens etwas auf diese Weise gewusst, und es als ins Unendliche wiederholbar und durchaus unveränderlich eingesehen haben. Selbst auf die Frage, die Sie aufwerfen: ob es denn nun bei der gegenwärtigen Bardilischen Epoche unabänderlich sein Bewenden haben werde, getrauen Sie sich doch nicht ein recht kräftiges, unumwunden kategorisches Ja zur Antwort zu geben; so wie ich z. B. in jedem Augenblicke bereit bin, mich feierlich zu verbinden, dass ich ewig verdammt seyn will (um einer Kantschen Wendung mich zu bedienen), wenn ich je auch nur innerlich zurücknehme, und wenn irgend ein Mensch, der es nur einmal eingesehen hat, innerlich zurücknimmt, was ich an meiner Wissenschaftslehre wirklich weiss, und als durchaus evident einsehe. Es macht Ihrer Redlichkeit Ehre, dass Sie

jenes kategorische Ja nicht über die Zunge bringen; aber es scheint daraus zu folgen, dass Sie auch jetzt noch nichts im Gebiete der Philosophie — eigentlich wissen.

Fürchten Sie nicht, dass ich nun rasch mein obiges Princip auf Sie anwenden und sagen werde: Sie hätten nie über Philosophie schreiben sollen, und sollten es auch noch jetzt nicht; denn es giebt noch eine andere Gattung, und Sie machen diese Gattung. Sie haben sich zum Repräsentanten des lernenden, des die Wissenschaft suchenden Publicums aufgestellt, und zu einem treuen Spiegel des in diesem Publicum herrschenden Zeitgeistes gemacht. Sie haben „nicht selbstständiger seyn wollen als" — die Philosophie selbst? — keinesweges, diese ist so unveränderlich, als das Denken als Denken, und fällt in keine Zeit; — als „die Philosophie der Suchenden, seit zwanzig Jahren." Sie haben dadurch eine grosse Selbstverläugnung bewiesen, und sich ein grosses Verdienst gemacht; und Ihre gegenwärtige Epoche ist, wie es mir scheint, eine der verdienstlichsten. Dies anerkenne ich, und ehre Sie als den öffentlichen und ersten Repräsentanten der Lernenden; und ich wünsche, dass jederman es ebenso anerkenne und ehre. Ich halte sogar dafür, dass Alle, die da öffentlich lehren, ihre Verständlichkeit an Ihnen orientiren und probiren sollten; und es ist mein Vorsatz dieses hinführo zu thun, falls Sie es erlauben.

So viel ist *für* Sie. Sollte aber etwa einer, der den oben bemerkten Tadel über Sie ausspricht, diese eben gemachte Distinction übersehen, Sie für einen Lehrer halten, und nun so viel sagen wollen: ein solcher müsse erst selbst feststehen und wissen, ehe er Andere zu lehren unternehme, so könnte ich diesem nicht so ganz Unrecht geben, und ich denke, Sie auch nicht.

Noch ein gutes Wort für den zweiten Erlanger Recensenten. Was ich ihm durchaus nicht vergeben würde, wenn sich die Beschuldigung bestätigte, wäre dies: dass er Sie „*genöthigt* habe" zum „*eigentlichen Polemisiren*" in den beiden letzten

Nummern des ersten Heftes nach der vermuthlich uneigentlichen Polemik in den früheren Nummern. Ihr eigentliches Polemisiren nemlich ist — nachdem Ihre Hitze Sie zur *That* verleitet, so erlauben Sie mir immer *den Namen* hinzuzufügen — es ist *hämisches Verleumden.* Sie sagen am Schlusse Ihrer Heautogonie, die mein Ekel mich bloss durchblättern liess, dass meine und Schellings Philosophie in unserer eigenen selbstsüchtigen Individualität gegründet seyen, und versprechen S. 158 in der Note mit den zwei Sternen auch noch die Fortsetzung dieser sauberen Begründung.

Lieber Reinhold, wenn Sie auch wirklich der Mann wären, der unsere Systeme beurtheilen könnte, der Sie doch, wie Sie nun hoffentlich selbst einsehen werden, offenbar nicht sind; wenn Sie auch in der Voraussetzung, dass *unsere* Wissenschaftslehre ein speculativer Egoismus und Individualismus sey, so Recht hätten, als Sie offenbar Unrecht haben: so müssten Sie doch nicht sagen, was Gott allein wissen, und worüber Er allein richten kann, Sie müssten nicht, was doch bloss eine Verirrung der Speculation seyn kann, zur absoluten Verderbtheit des Herzens machen. Es war um so ungeschickter, dass Sie dies thaten, da ja aus diesem Hefte hervorgeht, dass Sie selbst einem solchen speculativen Individualismus, den *unsere* Lehre — nicht enthält, diese Jahre daher angehangen haben, sonach dasjenige, was nur aus einer solchen Idiosynkrasie hervorgehen kann, nothwendig eine ähnliche bei Ihnen finden musste, um Ihnen auch nur einzugehen. Nun können Sie zwar Jahr und Tag Ihrer Wiedergeburt diplomatisch nachweisen, was Wir freilich nicht könnten; aber es dürften einige Leser aus dem sonderbaren Aerger über diese zweite Erlanger Recension, und dass sie Ihnen mit der — reitenden Post zugeschickt worden, vermuthen, dass Sie gegen Rückfälle noch nicht völlig befestigt seyen.

Verdanken Sie es gerade der Privat-Correspondenz, deren Sie erwähnen, wenn ich vielleicht der einzige bin, der dieses Benehmen nicht so hart aufnimmt, und der erste, der Sie vor dem Publicum entschuldiget, und demselben zuruft: Ich kenne diesen Reinhold besser; er ist leider fähig, in der Hitze sich

arge Dinge entgehen zu lassen, aber er ist redlich genug, dieselben auf eine edle Weise zurückzunehmen.

Das zweite grösste Verbrechen dieses Recensenten möchte wohl dieses seyn, dass er — nicht Bardili's Buch, sondern Ihre Recension dieses Buches in der Jenaschen Literatur-Zeitung recensirt haben soll. Es scheint bei dieser Beschuldigung Ihnen mancherlei, besonders die Note der Redaction unter der Recension, mit der Recension selbst, concrescirt zu seyn. Der Rec. selbst spricht bloss von *Verlauten,* und es ist möglich, dass er wirklich von dem, was ganz eigentlich *lautet,* zu verstehen sey. Ich wollte darauf wetten, dass er Ihre Jenasche Recension noch bis diesen Augenblick, den 3. April 1801, nicht mit Augen gesehen hat; sie daher im September 1800 nicht füglich recensiren konnte. Vielleicht hat er jetzt den 4ten Aufsatz Ihres ersten Heftes gelesen, der doch wohl so gut seyn wird, als jene Recension, und tröstet sich über seine ehemalige Nachlässigkeit. Dass Sie transcendentalen Idealismus in dem Bardilischen Grundrisse fanden, haben Sie ja wohl auch an Bardili geschrieben, mit dem Sie ja, Ihrer Beilage zum Schreiben an mich zufolge, auch in Privat-Correspondenz standen. Muss denn also gerade aus *meiner* Correspondenz mit Ihnen verlautet haben, was an diesen Recensenten gekommen ist.

Dass dieser Rec. Ihre Elementar-Philosophie die Weiland-Elementar-Philosophie nennt, will mir selbst nicht recht gefallen; nicht, als ob es nicht wirklich sich also verhielte, sondern weil ich mich jetzt dunkel erinnere, dass dieses Werk schon in den philosophischen Annalen mit diesem Prädicate aufgeführt worden. Es ist nicht hübsch an diesem Recensenten, dass ihm hier eine fremde Feder, und noch dazu eine aus den Annalen angeflogen. Dass Sie aber dieses Prädicat der Wissenschaftslehre zurückgeben, geht, Ihre ganze zarte Verschämtheit abgerechnet, auch schon darum nicht, weil, wie Sie jetzt hoffentlich einsehen, die wirkliche Wissenschaftslehre für Sie noch immer die — *Gott gebe, künftige* ist und bleibt.

Die Recension selbst, sagen Sie, bedürfe keiner Widerlegung, sondern widerlege sich selbst; und setzen sie zweien anderen, der Wissenschaftslehre und Schellings „über die Mög-

lichkeit etc. etc." in den philosophischen Annalen an die Seite, die ich selbst unverändert wieder abdrucken lassen, mit der „richtigen" Bemerkung: *für die Urheber jener Recensionen sey es Unglück genug, gesagt zu haben, was sie in denselben sagen.* — Nun so gehen Sie hin, und thuen desgleichen. Lassen Sie in Ihrem zweiten Hefte jene Recension, begleitet von der angeführten Bemerkung, abdrucken, und nach einigen Jahren sollen Sie selbst mit entscheiden, ob diese Bemerkung auch an diesem Orte richtig war.

Die Zusendung dieser Recension sollte Sie verbinden, nicht aber beleidigen; ich betheuere es bei Gott; und ich habe Sie zu gross geachtet, um zu vermuthen, dass dieselbe Sie beleidigen könne. Sie hatten mein Urtheil über Bardili's Buch gewünscht, und waren — Sie schrieben es an Bardili in dem *gedruckten* Anhange — begierig auf dieses Urtheil gewesen. Ich hatte es jetzt, mit meinen Motiven abgefasst, und es war natürlich, dass ich es zunächst in Ihren Händen wünschte. Ein anderer gleichzeitiger Schritt, der Sie auch nicht beleidigen sollte, und Sie doch beleidigt hat, hätte Ihnen beweisen können, dass ich Sie nicht beleidigen wollte.

Was Jacobi's Dogmatismus, wie ich will, oder Skepticismus, wie Sie wollen, anbelangt, darüber werden wir am besten ihn selbst hören; denn Sie geben mir ja die angenehme Aussicht auf Erörterungen meines Systemes von Jacobi in Ihrem zweiten Hefte; und bei Gelegenheit dieser Erörterungen wird wohl über Jacobi's eigenes System manches klarer an den Tag kommen. Vorläufig sey Ihnen nur so viel gesagt, dass nach mir jeder Skeptiker nothwendig ein Dogmatiker ist. Zweifeln lässt sich vernünftigerweise nur an dem, was kein Mensch wissen kann; dieses aber ist stets irgend eine dogmatische Voraussetzung, die man gar nicht hätte machen, irgend ein Hirngespinnst, das man sich gar nicht hätte erdenken sollen. In das Gebiet einer wissenschaftlichen Philosophie, d. h. des transcendentalen Idealismus, findet gar nichts Eingang, als das, was man schlechthin weiss; diesem ist sonach auch der Skepticismus ein Dogmatismus, und er hebt beide auf.

Ich habe Jacobi immer sehr wohl verstanden, so lange er

es mit Mendelssohn zu thun hatte; und Einsichten bei ihm gefunden, wie in *dieser Klarheit* bei keinem der philosophischen Zeitgenossen. Seitdem er es mit mir zu thun bekommt, höre ich auf ihn zu verstehen, und Er versteht mich offenbar nicht. Liegt es vielleicht daran, dass Er in der Region, in welcher dieser Streit geführt wird, selbst nicht im Reinen ist?

Einen Grund, warum ich z. B. sein Sendschreiben an mich nicht verstehe, kenne ich, und es hängt von Jacobi ab, diesen Grund aufzuheben. Ersuchen Sie ihn in meinem Namen, in den zu liefernden Erörterungen mehr auf strengen logischen Gang, als auf sarkastische Ausfälle und ironische Wendungen zu denken. Für mich sind dergleichen Dinge rein verloren. Ich bin so ehrlich, die Worte zu nehmen, wie sie lauten, und merke oft erst lange hinterher, dass man mich persiflirt hat.

Und nun, mein achtungswerther Freund, nehmen Sie ja nicht wiederum dieses Schreiben für eine Beleidigung, für einen Beweis meines Uebermuthes, und wie die Fehler alle heissen, die Sie an mir finden. Ich, das Individuum Ihrer Wissenschaftslehre, bin wahrlich nicht übermüthig; ich weiss, dass ich an Studien, Uebung, Talent hinter einem grossen Theile meiner Zeitgenossen, und insbesondere hinter Ihnen, weit zurückstehe. Ist etwas in diesem Schreiben, das Sie drückt, so ist es das Uebergewicht der Sache, über welche mir ohne alle *mein* Verdienst und Würdigkeit ein Licht aufging; und von dieser sollten Sie sich nicht drücken lassen. Alles kommt darauf an, ob in der wirklichen Wissenschaftslehre dasjenige, was Sie für eine neue Entdeckung ankündigen, liegt und gelegen hat, seitdem sie da ist; ob in dieser Wissenschaftslehre noch weit Mehreres und Höheres liegt, denn das, und hierüber wird die Zeit entscheiden, die die Wissenschaftslehre verstehen wird, und, ich denke und hoffe es, — *Sie zugleich mit dieser Zeit.* Und hiermit reiche ich Ihnen im Geiste die Hand.

Die

Thatsachen des Bewusstseyns.

Vorlesungen,

gehalten an der Universität zu Berlin im Winterhalbjahre 1810 — 11

von

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Ausgabe: Stuttgart und Tübingen, in der Cottaschen Buchhandlung. 1817.

Die

Thatsachen des Bewusstseyns.

Vorlesungen

gehalten an der Universität zu Berlin im Winterhalbjahre 1810–11

von

Johann Gottlieb Fichte.

Erste Ausgabe: Stuttgart und Tübingen, in der Cotta'schen Buchhandlung. 1817.

Vorwort des Herausgebers.

Die nachfolgenden Vorlesungen über die „Thatsachen des Bewusstseyns," welche bereits im Jahre 1817 aus Fichte's Nachlass — als ursprünglich von ihm zur Veröffentlichung bestimmt — in einem besonderen Abdrucke erschienen waren, bilden das Bruchstück eines umfassenden Ganzen von Vorträgen, innerhalb dessen sie erst ihren Werth und ihre Bedeutung erhalten. Sie sollten zur Vorbereitung auf den Vortrag der Wissenschaftslehre dienen, und in äusserlich geordneter Uebersicht des Factischen, — welche zugleich doch eine innere Stufenfolge und nothwendige Entwicklung im Bewusstseyn, von der Unmittelbarkeit der sinnlich empirischen Thatsachen bis zum Sicherfassen des Wissens in seiner Einheit, Ganzheit und Selbstständigkeit, als des absoluten Bildes Gottes, aufzuweisen hätte, — die Anfänger in der Philosophie mit dem mannigfachen Stoffe dieser Untersuchung und mit der idealistischen Behandlung desselben bekannt machen. Daher ihre mehr übersichtliche, als erschöpfende Fassung der einzelnen Fragen; daher ihre zwischen psycho-

logischer Selbstbeobachtung und idealistischer Erklärung schwebende Betrachtungsweise, welche beiden Gesichtspuncte völlig auseinanderzuhalten gewesen wären, während sie hier zuweilen sich vermischen, ja nicht selten dadurch wechselseitig sich Eintrag thun.

Im Ganzen ergiebt sich, wie der von Fichte in der späteren Epoche seines Philosophirens entworfene Plan, durch eine *„Natur- oder Entwickelungsgeschichte des Lebens des Bewusstseyns"* (S. 214, vgl. S. 120, alte Ausgabe) in das eigentliche System der Philosophie einzuleiten, hier nur noch in seinen ersten Ausführungen und Versuchen vor uns liegt, — vollständiger und gegliederter freilich im *Ganzen*, als unseres Erachtens dies von dem früheren ähnlichen Versuche Schellings in seinem „Systeme des transscendentalen Idealismus" (1800), trotz manchen dort glücklicher behandelten einzelnen Partien, sich behaupten lässt: — doch keinesweges in der Vollständigkeit und gleichmässigeren Ausführung, welche schon die zweite, im „Nachlasse" (Bd. I.) abgedruckte Behandlung derselben Aufgabe zeigt. Ueberhaupt ist dies noch immer eine Aufgabe für die künftige Wissenschaft vom Geiste, für welche diese ersten Versuche als Orientirungsmittel dienen können, namentlich auch durch kritische Vergleichung der beiden Werke jener Denker: Fichte's, welcher den Gipfel des Bewusstseyns in der *Religion*, Schelling, welcher ihn (damals) in der *Kunst* aufwies.

Ebenso kann der in den vorliegenden „Thatsachen des Bewusstseyns" enthaltene Satz von der Ewigkeit und Unvergänglichkeit des sittlichen Ich, neben der behaupteten Nichtigkeit und Vergänglichkeit des bloss sinnlichen, von den Ideen noch nicht berührten Individuum, die Lehre von der *unendlichen* Reihe hintereinander hervortretender Welten, als der

immer höheren Versichtbarung des absoluten Endzweckes, zur Parallele dienen mit verwandten, gegenwärtig angeregten Streitfragen. Diese jedoch, wie jene Sätze, deuten insgesammt auf wesentliche Lücken in dem metaphysischen Weltbegriffe hin, welche auch die gegenwärtig geltende Metaphysik noch keinesweges gelöst, ja nicht einmal mit der Klarheit für die eine Alternative der Lösung sich entschieden hat, wie es wenigstens hier von Fichte geschehen.

Was die nachfolgenden Vorlesungen selbst betrifft, so hat Fichte, wie schon gesagt, denselben Lehrgang späterhin tiefer, erschöpfender und inhaltsreicher ausgeführt: wir verweisen darüber auf die im ersten Bande der „Nachgelassenen Werke" abgedruckte „transscendentale Logik" (welche die auch in der vorliegenden Schrift kurz behandelte Aufgabe, das *Denken* schon in dem unmittelbaren empirischen Bewusstseyn als mitthätig nachzuweisen, auf eine neue und erschöpfende Weise löst, und dadurch in Gegensatz tritt mit der gewöhnlichen Ansicht vom Denken in der Logik) — und auf die daran sich anschliessenden „Thatsachen des Bewusstseyns" vom J. 1813, welches Werk, auf die in der „Logik" schon gewonnene idealistische Grundlage gestützt, gleich ursprünglich seinen Standpunct höher zu fassen vermochte. Diese beiden Vorlesungen müssen hier daher zur Vergleichung immer herbeigezogen werden, theils um das System nach seinen letzten Resultaten richtig zu kennen, theils aber auch wegen ihrer eigenen wissenschaftlichen Wichtigkeit, da jene ganze, oben bezeichnete Aufgabe gerade jetzt zu den wichtigsten und folgenreichsten in der Philosophie gehört.

Aus diesen Gründen bekennen wir, die nachfolgenden Vorlesungen nicht sowohl wegen ihrer Bedeutung für das

System hier aufgenommen zu haben — wiewohl zuzugeben ist, dass manches Einzelne ihnen eigenthümlich und mit einer nicht übertroffenen Klarheit hier dargestellt ist, z. B. die Kritik der gewöhnlichen Begriffe von Leib und Seele und ihres gegenseitigen Verhaltens, die Aufweisung der Einheit und Unabtrennbarkeit des theoretischen und praktischen Geistes u. s. w., — als aus dem Wunsche, Nichts, was einmal unter Fichte's Namen im Druck erschienen war, in den „sämmtlichen Werken" vermissen zu lassen. Es ist nemlich zu bemerken, dass das Manuscript, wiewohl ursprünglich für den Druck bestimmt, dennoch die letzte Hand und Feile vom Verfasser nicht erhalten hatte, wie denn am Schlusse des Ganzen offenbar noch einige Zusätze vermisst werden.

Uebrigens ist der erste, in manchem Wesentlichen unvollkommene Abdruck nach dem noch vorhandenen Originalentwurfe der Vorlesungen, welche jener Bearbeitung zu Grunde lagen, da, wo es nöthig schien, vervollständigt und verbessert worden, was wir bemerken, um die Abweichungen der gegenwärtigen Ausgabe von der früheren zu rechtfertigen und zu erklären.

Erster Abschnitt.

Thatsachen des Bewusstseyns in Beziehung auf das theoretische Vermögen.

Erstes Capitel.

Das Wesen aller Wissenschaft besteht darin, dass von irgend einem sinnlich Wahrgenommenen durch Denken zum übersinnlichen Grunde desselben aufgestiegen werde. Eben also verhält es sich mit der Philosophie. Sie geht aus von der Wahrnehmung des Wissens durch den inneren Sinn, und steigt auf zu dem Grunde desselben. In diesen Vorlesungen haben wir es mit dem ersten Stücke dieser Wissenschaft, mit dem Phänomene zu thun: dieses wollen wir systematisch beobachten, und mir insbesondere liegt es ob, diese Ihre Beobachtung zu leiten.

Wir beobachten das Wissen, heisst freilich auch: wir stellen dasselbe nicht in seinem unmittelbaren lebendigen Seyn, sondern nur in dem Bilde dieses Seyns hin. In der Entwerfung dieses Bildes eben habe ich Sie zu leiten, habe mit Ihnen das Zweckmässige zu sondern und auf das Merkwürdige Ihnen hinzudeuten. Sehr oft wird es auch noch einer besonderen künstlichen Vorkehrung bedürfen, damit das Bewusstseyn ge-

rade auf diejenige Frage uns antworte, die wir ihm vorlegen: und so wird denn die blosse natürliche Beobachtung sich verwandeln in ein künstlich anzustellendes Experiment.

Die allgemeinen und grösseren Theile, in welche diese unsere Beobachtung zerfallen dürfte, lassen sich nicht gleich im Anfange übersehen, sondern müssen sich erst bei fortgesetzter Forschung ergeben. Bis dahin ist es hinlänglich, unsere Rede sich zu denken, als eingetheilt in Capitel, und zwar zuvörderst ein erstes: *von den Thatsachen des Bewusstseyns in der Wahrnehmung äusserer Gegenstände. Aeusserer Gegenstände;* dieser Ausdruck wird hier ganz so gebraucht, wie der allgemeine Menschenverstand ihn nimmt: Gegenstände, welche als ausser uns im Raume befindlich wahrgenommen werden.

Es ist die Aufgabe, das uns allen wohlbekannte Factum dieser Wahrnehmung im Allgemeinen nach seinen Bestandtheilen zu zergliedern.

Ich behaupte, und fordere Sie auf, hierbei in Ihr eigenes Bewusstseyn hineinzusehen, und zu erforschen, ob Sie es nicht auch also finden — Ich behaupte, es findet in demselben sich Folgendes:

1) Eine Affection des äusseren Sinnes, welche durch folgende Merkmale ausgesprochen wird: roth, helltönend, bitter, kalt, u. s. w.

Die Möglichkeit einer solchen Affection setzt in dem Anschauenden einen äusseren Sinn voraus: so ist es z. B. unmöglich, dass einer, der kein Gesicht hat, durch Farben afficirt werde: diese Affection selbst aber ist eine Beschränkung des Sinnes überhaupt auf diese bestimmte Weise, des Empfangens durch den Sinn. Ich nehme diese Blume als roth wahr, heisst nichts Anderes, als: mein Sehen überhaupt, und insbesondere mein Sehen der Farbe, ist beschränkt auf dieses bestimmte Farbesehen, welches die Sprache durch den Ausdruck roth bezeichnet.

2) Ausdehnung im Raume.

Durch diese beiden Stücke, das Empfindbare und die Ausdehnung, ist das Wesen des äusserlichen Gegenstandes voll-

ständig erschöpft, welches anzuerkennen, ich Sie hierdurch auffordere.

a. Ich behaupte, die Ausdehnung ist durchaus keine Empfindung, sondern himmelweit von ihr unterschieden. Um dies einzusehen, bitte ich Sie folgende Betrachtung mit mir anzustellen. Roth z. B. ist ja eine durchaus einfache Empfindung, und dieselbe aus dem Gemüthe gleichsam abzusetzen, dazu ist auch ein mathematischer Punct hinlänglich.

Was aber ists, das Sie nöthigt und berechtigt, dieses Einfache und sich gleich Bleibende über eine grosse Fläche zu verbreiten, die gerade *so* gross ist, und nicht grösser, und auf welcher vielleicht die rothe Farbe scharf durch eine anstossende Grenze anderer Farbe abgeschnitten wird?

b. Was also ist die Ausdehnung, da sie offenbar keine Empfindung ist? Es muss doch nicht gar leicht seyn, diese Frage zu beantworten, da sie, bis fast auf unser Zeitalter, auf die verschiedenartigsten Weisen unrichtig beantwortet worden, und hauptsächlich *ihre* richtige Beantwortung (durch Kant) der philosophischen Forschung auf den rechten Weg geholfen.

Um die richtige Beantwortung derselben in sich selbst zu finden, stellen Sie mit mir folgendes künstliche Experiment an: (hier ist die erste Stelle, wo wir eines solchen bedürfen.) Ich frage Sie, ist denn nun der von Ihnen wahrgenommene Körper theilbar ins Unendliche, oder würde eine solche versuchte immerfort gehende Theilung irgendwo eine Grenze finden, wo sie nicht mehr fortgesetzt werden könnte? Ich sehe voraus, dass Sie nicht anders antworten können, denn also: der Körper sey allerdings theilbar ins Unendliche. (So antwortet allenthalben der sich selbst überlassene gesunde Menschenverstand, und wenn irgend ein Philosoph anders antwortet, so geschieht dies nicht durch den natürlichen und sich überlassengebliebenen Verstand, sondern, weil er durch schon vorausgegangene falsche Voraussetzungen und verknüpfte Lügen zu einer solchen Antwort gezwungen wird.) Ich frage weiter: Steht denn nun doch dieses unendlich Theilbare bestimmt und vollendet, und sogar wiederum innerhalb einer anderen Unendlichkeit in seine Grenzen eingeschlossen da? Sie können nicht anders antwor-

ten, denn ja. Also Sie schauen an, und behaupten an der Ausdehnung eine vollendete und bestimmte Unendlichkeit. (Sie verbinden in ihr Unendlichkeit und Totalität zu einer verschmolzenen und concreten Einheit.)

Machen Sie sich diesen höchst bedeutenden Begriff noch an einem anderen, ganz dasselbe sagenden und den Punct, auf den es hier ankommt, nur noch mehr heraushebenden Beispiele klar. Sie ziehen eine Linie von A bis B. Ich frage: ist diese Linie nicht theilbar ins Unendliche? Ist darum nicht von A bis B ein unendlicher Weg wirklich vollendet worden? Ja. Ist nicht von jedem möglichen Puncte, den Sie in der Linie AB annehmen, bis zu jedem anderen möglichen Puncte dieselbe Unendlichkeit, so dass Sie durchaus von keinem Puncte zu dem anderen kommen können, ohne die Unendlichkeit in der That zu vollenden? Sie sehen darum in ihr das, was dem Begriffe als schlechthin unmöglich und widersprechend erscheint, in der Anschauung des Raumes wirklich vollzogen.

c. Ich frage weiter: wie und wo ist denn nun die unendliche Theilbarkeit des Körpers, haben Sie denn wirklich ins Unendliche getheilt, und durch den gelungenen Versuch die unendliche Theilbarkeit erfahren? Nimmermehr: Sie behaupten nur, Sie *könnten* ihn ins Unendliche theilen, und Ihr Urtheil spricht zu allernächst nicht von dem Körper etwas aus, sondern es spricht von ihrem eigenen Vermögen etwas aus, und zwar hat sich auch dieser Ausspruch keinesweges durch eine gemachte Erfahrung bestätiget, sondern er gründet sich, wenn er wahr ist, auf die unmittelbare, von sich selbst zeugende Selbstanschauung des Vermögens in seinem inneren Wesen, als eines Unendlichen.

Dieses unendliche Vermögen ist nun wirklich *angeschaut*, es ist als ein bestimmtes in dem Blicke befasst, und mit demselben umfasst und vor ihn hingestellt, und daher die Vollendung und Totalität dieser Unendlichkeit.

Kurz und mit einem Schlage: soll das Vermögen angeschaut werden, wie es ist, so muss es angeschaut werden als unendlich, denn es ist unendlich. Soll es angeschaut werden, so muss es fixirt und zusammengefasst werden, denn es ist

das Wesen der Anschauung, dass sie fixire. Und so muss denn die Selbstanschauung des Vermögens nothwendig werden eine Zusammenfassung der Unendlichkeit.

Demnach als letztes Resultat unserer jetzt angestellten Untersuchung: die Ausdehnung im Raume ist nichts Anderes, denn die Sichanschauung des Anschauenden in seinem Vermögen der Unendlichkeit.

3) Fassen wir jetzt zusammen, was durch die unternommene Zergliederung über die äussere Wahrnehmung uns bekannt worden. Es lag in ihr erstens eine Affection des äusseren Sinnes. Da dieser äussere Sinn durchaus den Anschauungen selbst angehört, und an und in ihnen beschränkt wird, so kann das Anschauende nur an und in sich selbst eine solche Beschränkung wahrnehmen. In Beziehung auf diesen Theil sonach ist die äussere Wahrnehmung eine Selbstanschauung einer bestimmten Beschränkung des äusseren Sinnes. Es lag in ihr zweitens die Ausdehnung, welche als eine Selbstanschauung des Anschauenden sich klar gezeigt hat. Also geht die äussere Wahrnehmung, so viel wir dieselbe bis jetzt haben kennen lernen, aus dem Umkreise des Anschauenden ganz und gar nicht heraus. Und es begreift sich aus der bisherigen Zergliederung zwar sehr wohl, wie im Zustande der äusseren Wahrnehmung das Anschauende werde sagen können: ich fühle mich so und so beschränkt, indem ich zugleich in derselben ungetheilten Anschauung fasse mein unendliches Vermögen. Durchaus aber begreift sich nicht, wie das Anschauende aus dieser blossen Wahrnehmung herausgehen, und sagen könne: es giebt ausser mir, und durchaus unabhängig von mir, ein *Etwas*, das im Raume ausgedehnt so und so beschaffen ist. Es ist daher klar, dass unsere Zergliederung der äusseren Wahrnehmung noch nicht geschlossen ist, und eines ihrer wesentlichsten Bestandtheile noch ermangelt.

Unmittelbare Thatsache hierbei ist das eben, *dass* herausgegangen werde aus der Anschauung; ein Herausgehen aber aus der unmittelbaren Anschauung haben wir schon früher *Denken* genannt. (Welches eine blosse Wortbezeichnung ist, damit wir hinführo kürzer, und ohne jedesmalige Beschreibung

hinzuzusetzen, uns ausdrücken können.) Wir drücken daher das obige Factum so aus: es wird in unmittelbarer Vereinigung mit dem, was in aller äusseren Wahrnehmung wir als Anschauen erkannt haben, *auch noch gedacht:* und durch dieses Denken eben, und durch die unabtrennliche Vereinigung dieses *Denkens* mit der Anschauung zu einem innig verschmolzenen Lebensmomente des Anschauenden, wird das, was eigentlich in ihm wäre, zu einem Etwas ausser ihm, zu einem Objecte.

Anmerkungen.

1) Dieser Satz, dass das Object (denn es ist überall nur eins, und das behauptete Daseyn ausser uns und unabhängig von uns, das den eigentlichen Charakter eines Objects ausmacht, kommt allen auf dieselbe Weise zu) nicht etwa empfunden, auch nicht angeschaut, sondern durchaus nur gedacht werde, ist ebenso wichtig, als er unerkannt ist. Wir haben zu der Einsicht desselben auf dem sehr leichten Wege geleitet, dass wir anschaulich machen: die Empfindung sowohl, als die Ausdehnung im Raume sey lediglich Sache des Selbstbewusstseyns. Wenn daher aus diesem Selbstbewusstseyn herausgegangen, und die Grenze desselben durch ein neues Wissen überschritten werde, so sey dies durchaus ein anderes, werth mit einer anderen Benennung bezeichnet zu werden, wozu wir die des Denkens vorschlugen. Denken heisst uns nemlich, Herausgehen aus der blossen Selbstanschauung, und was wir dem Zuhörer eigentlich anmuthen, ist, dass er diesen Unterschied begreife. Dass es nun aber ein solches Herausgehen schon in der äusseren Wahrnehmung in der That gebe, ist uns unmittelbare Thatsache, indem wirklich und in der That statt der in uns wahrgenommenen Beschränkung des äusseren Sinnes u. s. w. etwas ausser uns und unabhängig von uns Existirendes angenommen wird: welche Thatsache nun jeder in seinem eigenen Bewusstseyn finden mag.

2) Schon hier zeigt sich klar, dass das Bewusstseyn nicht ein blosser todter und leidender Spiegel der äusseren Gegenstände, sondern dass es ein in sich selbst Lebendiges und Kräftiges sey. Man denke sich noch einmal jene ruhende Was-

serfläche,*) auf der die am Ufer stehenden Bäume und Pflanzen sich abspiegeln: man gebe auch dieser Wasserfläche das Vermögen, die auf ihr eingedrückten Bilder anzuschauen, und sich derselben bewusst zu werden: so wird dadurch wohl klar, wie sie zum Bewusstseyn eines Bildes und Schattens in ihr kommen werde; wie sie aber aus diesen Bildern jemals herauskommen, und zu den in ihnen abgebildeten wirklichen Bäumen und Pflanzen am Ufer hinüberschreiten könne, ist dadurch noch keinesweges erklärt. So mit unserem Bewusstseyn; wie die Affection des äusseren Sinnes und die Anschauung des Vermögens in uns hineinkommen, gehört zur Begründung auf das Gebiet der eigentlichen Philosophie, und bleibt aus einer Beobachtung der Thatsachen billig hinweg. Kurz, jene innere Selbstanschauung *ist.* Dadurch aber ist noch gar nicht erklärt, wie diese Selbstanschauung sich für eine Anschauung ausserhalb des Umkreises des Anschauenden liegender, an sich vorhandener Objecte ausgeben könne, und es bedarf, um dies als Thatsache aufzufassen, noch der Annahme eines inneren, aus sich selbst herausgehenden Lebens, durch *Denken.*

Zuvörderst, was nun eigentlich leistet dieses Denken in der äusseren Wahrnehmung? Durchaus nichts weiter, als dass es ihr die Form giebt, die Form des objectiven Daseyns. Wir müssen daher im Objecte unterscheiden zwei Hauptbestandtheile, die aus sehr verschiedenen Quellen entspringen: die objective Form, entspringend aus dem Denken, und das, was dieses Object selbst seyn soll, entspringend aus der Sichanschauung des Anschauenden, und zwar die materiale Qualität aus der Bestimmung des äusseren Sinnes, die Ausdehnung aus der Anschauung des eigenen unendlichen Vermögens. Das erste die Form, das zweite der Stoff. Sodann ist über die Form des Denkens hier überhaupt zu bemerken, dass das Denken ein Setzen, und zwar ein Setzen einem anderen gegenüber, ein Gegensatz ist: aller Gegensatz demnach unmittelbar und rein aus dem Denken entsteht, und durch dasselbe mit-

*) Dies bezieht sich auf ein in den vorangegangenen Einleitungsvorlesungen gegebenes Beispiel. (Anm. des Herausg.)

gebracht wird. So viel über das Denken im Allgemeinen, inwiefern dasselbe hier klar gemacht werden kann. Beantworten wir nun noch die Frage, von welcher besonderen Art das hier vorkommende Denken sey.

Ich sage, es ist nicht ein Denken zufolge eines anderen Denkens, so wie das in den vorbereitenden Vorlesungen angeführte Denken eines Grundes der Erscheinung: sondern es ist ein absolutes in und auf sich selbst beruhendes Denken. Ich will nicht gerade sagen, es ist das *ursprüngliche* Denken, wiewohl es dasselbe auch, jedoch mit einer gewissen Hülle umgeben, seyn dürfte; aber ganz sicher ist es das *erste* Denken auf dem Gebiete der Thatsachen des Denkens: wie denn die äussere Wahrnehmung überhaupt, von der dieses Denken ein unabtrennlicher Theil ist, auch das erste Bewusstseyn ist, dem durchaus kein anderes vorausgeht.

Man kann eben darum, nach dem gewöhnlichen Wortverstande vom Ich, in dem dasselbe das Individuum bedeutet, von welchem Sprachgebrauche wir hier, auf dem Gebiete der Thatsachen uns befindend, nicht abweichen, keinesweges sagen, das Ich denke in diesem Denken, indem späterhin sich zeigen wird, dass erst durch die Reflexion auf dieses Denken das Ich zu sich selbst komme: sondern man muss sagen, das Denken selbst als ein selbstständiges Leben denkt aus und durch sich selbst, ist dieses objectivirende Denken.

Und jetzt fassen wir die ganze äussere Wahrnehmung, deren einzelne Theile wir jetzt ersehen haben, zusammen. Sie ist überhaupt ein Bewusstseyn, das nicht gemacht wird durch irgend ein freies Princip, mit irgend einer Besonnenheit, und nach irgend einem Zweckbegriffe dieses freien Princips, sondern das sich selbst macht durch sich selbst: ein eigenthümlich und selbstständig auf sich beruhendes Leben des Bewusstseyns.

Ich sage ein selbstständiges und auf sich selbst ruhendes Leben. Das Seyn und Leben des Bewusstseyns geht nemlich in den beschriebenen Bestimmungen auf, und durchaus nicht darüber hinaus: wiewohl dasselbige Leben in der späteren Reflexion über diese jetzt beschriebenen Bestimmungen hinaus-

gehen, sein Leben erweitern, und neue Bestimmungen desselben hinzusetzen mag. Dieses also in sich aufgehende und einen geschlossenen geistigen Lebensmoment bildende Bewusstseyn ist aber nicht einfach, sondern es besteht aus den erwähnten zwei Haupttheilen, dem Denken und der Selbstanschauung, welche letztere selbst wieder in zwei sehr verschiedene Bestandtheile zerfällt. Und zwar sind diese zwei, oder wenn man will, drei Haupttheile so unzertrennlich verschmolzen und in Eins verbunden, dass der eine ohne den anderen durchaus nicht stattfinden kann, und nur durch die synthetische Vereinigung aller das beschriebene erste Bewusstseyn gebildet wird. Das Anschauende kann nicht anschauen sein unendliches Vermögen, ohne dass es zugleich seinen äusseren Sinn auf eine gewisse Weise bestimmt fühle: unmittelbar aber zu diesem Bewusstseyn des eigenen Zustandes tritt das Denken, mit jenem zu Einem Lebensmomente innig verschmolzen, und so wird das, was für die Anschauung in Uns war, zu einem ausser Uns im Raume befindlichen, und mit einer gewissen empfindbaren Qualität ausgestatteten Körper. Wiederum kann von der anderen Seite das objective Denken nicht eintreten, es sey denn vorhanden eine Anschauung: indem ja das Denken ein Herausgehen ist, für die Möglichkeit eines solchen aber ein Inneres daseyn muss, von welchem ausgegangen werde.

Zweites Capitel.

So viel über die Thatsachen des Bewusstseyns in der äusseren Wahrnehmung. Wir könnten, scheint es, ohne weiteres fortgehen zur Zergliederung der inneren Wahrnehmung oder der Reflexion, als einem zweiten Capitel. Da jedoch, wie es theils bekannt ist, theils auf den ersten Anblick einleuchtet, diese in demselben Bewusstseyn vorkommen sollende Reflexion ein von der äusseren Wahrnehmung durchaus verschiedener

und ihr zum Theil geradezu entgegengesetzter Zustand ist, so möchte es jemanden Wunder nehmen, wie in demselben Einen Bewusstseyn entgegengesetzte Bestimmungen möglich seyen.

Wir hätten daher, ehe wir weitergehen, zuvörderst diese Frage zu beantworten: wie das Leben des Bewusstseyns von einem seiner Zustände zu dem entgegengesetzten übergehen könne; oder auf welche Weise es uns möglich seyn werde, aus unserem ersten Capitel überhaupt zu einem zweiten herauszukommen?

Um diese Frage zu lösen, bitte ich Sie mit mir zu überlegen, und innerlich wahr zu finden Folgendes:

1) Ich sage, das Wissen schlechtweg in seiner inneren Form und Wesen ist das *Seyn der Freiheit.* Verstehen Sie mich also: Was Freiheit sey, setze ich als bekannt voraus. Von dieser Freiheit nun sage ich, sie sey schlechtweg, nicht etwa, wie sichs wohl Jemand auf den ersten Anblick denken möchte, als Eigenschaft irgend eines anderen für sich Bestehenden, und diesem inhärirend, sondern als ein eigenes selbstständiges Seyn: und dieses selbstständige besondere Seyn der Freiheit, sage ich, sey Wissen.

Das selbstständige Seyn einer solchen Freiheit trete heraus in sich selbst als Wissen; wer dieses Wissen in seinem Wesen begreifen wolle, müsse es sich als Seyn der Freiheit denken.

Zur Erläuterung Folgendes. Schon hier tritt in unserer Ansicht ein durchaus anderes höheres und geistiges Seyn heraus, als der gewöhnliche materialisirte Verstand sich denken mag. So etwas wie Freiheit an eine im Hintergrunde liegende Substanz, welche, wenn man die Sache recht besieht, doch immer körperlich ist, anzuheften, vermag er wohl noch; aber zu einem nicht erst von irgend einem Substrate getragenen, sondern selbstständigen Seyn der Freiheit sich zu erheben, fällt ihm schwer, ja wenn seine Verbildung recht lange gedauert hat, unmöglich. Dass es ein solches Seyn reiner Freiheit allerdings gebe, zu *erweisen,* fällt nun freilich der eigentlichen Philosophie anheim; hier wird Ihnen ein solcher Gedanke in-

dessen nur als ein mögliches, problematisches Denken angemuthet.

Dass aber das Wissen wirklich und in der That ein solches Seyn und Ausdruck von Freiheit seyn möge, lässt schon hier in unmittelbarer Anschauung sich klarmachen. In dem Wissen vom wirklichen Objecte ausser mir, wie verhält sich denn das Object zu mir, dem Wissen? Ohne Zweifel also: sein Seyn und seine Eigenschaften haften nicht auf mir, und ich bin von beiden frei, darüber schwebend, durchaus indifferent.

2) In jedem *bestimmten* Wissen ist die allgemeine Freiheit, die da ist, und *da* ist, so gewiss überhaupt ein Wissen ist, auf irgend eine besondere Weise beschränkt. Es ist in jedem bestimmten Wissen ein Doppeltes in Eins verschmolzen: Freiheit überhaupt, wodurch es zum *Wissen* wird: ein gewisses Beschränktseyn und Aufgehobenseyn der Freiheit, wodurch es zu einem *bestimmten* Wissen wird.

3) Aller Wechsel und alle Veränderung der Bestimmungen des Einen und allgemeinen Wissens (= der Einen allgemeinen Freiheit) kann demnach nur darin bestehen, dass gefesselte Freiheit entbunden, oder entbundene gefesselt werde.

4) Wir folgern noch weiter so: da diese Freiheit eben Freiheit seyn soll, und das Wissen überhaupt nur das Seyn der absoluten Freiheit ist, so kann ein solches Binden und Fesseln derselben nur durch sie selbst, die Freiheit, erfolgen. Sie selbst ist Princip aller ihrer möglichen Bestimmungen. Falls ein solches Princip ausser ihr angenommen würde, so wäre sie eben nicht Freiheit.

5) Ist die Freiheit in irgend einer Beziehung gefesselt, so ist sie sodann in derselben Beziehung nicht entbunden, und umgekehrt; und so ist es wenigstens im Allgemeinen jetzt begreiflich, wie verschiedene Momente des Einen allgemeinen Wissens als geradezu entgegengesetzte auseinanderfallen müssen.

6) Idee einer gewissen Beschränkung und Entbindung: etwa als *Fünffachheit* und *Unendlichkeit*.

Wenden wir diese Principien zuvörderst im Allgemeinen an auf die Reflexion! In der äusseren Wahrnehmung ist das durchaus einfache, noch auf keine Weise über sich selbst sich erhebende Bewusstseyn, dessen Leben nicht um das Mindeste weiter ausgebildet ist, als insoweit es gebildet seyn muss, um auch nur Bewusstseyn zu seyn, gebunden an ein bestimmtes Bilden. Die Freiheit, der es bedarf, damit es auch nur die Form des Wissens trage, erhält es durch das objectivirende Denken, wodurch das Bewusstseyn, gebunden zwar an dieses bestimmte Bilden, wenigstens über das Seyn hinausgesetzt, und von demselben frei gemacht wird. So ist in diesem Bewusstseyn gefesselte und entbundene Freiheit vereinigt; gefesselt ist das Bewusstseyn an das Bilden, frei ist es vom Seyn, welches ebendarum durch das Denken auf ein äusseres Object getragen wird. (Darum hebt unser Wissen nothwendig an mit dem Bewusstseyn eines äusseren Objects, indem es tiefer gar nicht anheben könnte, wenn es doch ein Wissen bleiben sollte.) In diesem Bewusstseyn ist Freiheit lediglich von dem Seyn, und dies ist der tiefste und letzte Grad der Freiheit.

1) Ueber diese bestimmte in der äusseren Wahrnehmung stattfindende Gebundenheit soll nun durch Reflexion das Wissen sich erheben. Es war gebunden an das Bilden; es müsste daher sich frei machen und indifferent gerade so in Beziehung auf dieses Bilden, wie es vorher frei war und indifferent in Beziehung auf das Seyn. —

Durch das Seyn einer bestimmten Freiheit entsteht ein bestimmtes Wissen. Hier ist Freiheit vom Bilden, es müsste daher entstehen ein Wissen vom Bilden als solchem, da vorher in der einfachen äusseren Wahrnehmung bloss ein Wissen vom Dinge stattfand, und schlechthin nichts weiter. Hier erst wird ganz klar, was ich oben sagte, ein bestimmtes Bewusstseyn ist Seyn einer bestimmten Freiheit.

Dasjenige nemlich, in Beziehung auf welches die Freiheit frei ist, ist jedesmal der Gegenstand dieses bestimmten Bewusstseyns. So war in der äusseren Wahrnehmung Freiheit lediglich in Beziehung auf das Seyn, und so entstand denn ein Bewusstseyn des Seyns, und durchaus nichts weiter. In der

Reflexion ist Freiheit in Beziehung auf das Bilden, und darum fügt zu jenem ersten Bewusstseyn des Seyns hier sich das Bewusstseyn des Bildens hinzu. In der Wahrnehmung sagte das Bewusstseyn aus: das Ding ist, und damit gut. Hier spricht das neuentstandene Bewusstseyn: es ist auch ein Bild, eine Vorstellung des Dinges. Da ferner dieses Bewusstseyn die realisirte Freiheit des Bildens ist, so spricht in Beziehung auf sich selbst das Wissen: ich kann jene Sache bilden und vorstellen, oder auch nicht.

2) Es finden hier mancherlei neue Schöpfungen des Bewusstseyns statt. Zuvörderst dem neuentstandenen Bewusstseyn des Bildes liegt ein reales Sichbefreien zum Grunde, ein Sichbefreien des Lebens des Wissens selbst. Das bestimmte Bewusstseyn, hier des Bildes, als Seyn einer bestimmten Freiheit ist nur Resultat des aus den erst getragenen Banden sich losreissenden freien Lebens, Resultat dieser bestimmten höheren Lebensentwickelung der Freiheit selbst. Das stehende und anhaltende Seyn der Freiheit, was nun eben Bewusstseyn ist, wird gemacht durch die Freiheit. Dieser Act erscheint sogar im Bewusstseyn als ein sich Zusammennehmen und Anstrengen. Sodann: es entsteht, sagte ich, das Wissen eines Bildes, als eines neuen. War denn nun in der der Reflexion vorausgehenden reinen Wahrnehmung auch ein Bild, oder war in ihr kein Bild? Ist das Leben des Bewusstseyns durchaus frei, wie wir schon im Vorbeigehen eingesehen haben, so konnte eine Wahrnehmung in dasselbe kommen, freilich nur durch seine eigene Freiheit; und so würde auch die Sache selbst doch immer nur für ein durch die Freiheit erschaffenes Bild anerkannt werden müssen. Auf welche Weise sich nun dies möge denken lassen, dazu fehlt es uns hier sogar am Ausdrucke. Soviel ist klar, dass durch eine Freiheit des *wirklichen* Wissens die Wahrnehmung nicht erschaffen worden, indem bei ihr alles wirkliche Wissen erst anhebt; dass man darum sagen müsse: in der Wahrnehmung war allerdings kein Bild, sondern die Sache.

Dies Alles nur vorläufig! Gehen wir jetzt an eine tiefere Schilderung der durch diese neue Lebensentwicklung entstan-

denen Freiheit in Beziehung auf das Bild. In der Wahrnehmung war zuvörderst eine Beschränkung des äusseren Sinnes auf diese bestimmte Qualität, z. B. die der rothen Farbe, und es war hier lediglich Wahrnehmung des eigenen Zustandes, der da eben ist. Die derselben entgegengesetzte Freiheit, die Lösung aus jener Gebundenheit, müsste darum zuvörderst darin bestehen, solche Bilder der Qualitäten frei aus sich selbst hervorzubringen: ein Bild auch der gelben Farbe, u. s. w., ohne die Beschränkung des äusseren Sinnes auf diese Farbe zu entwerfen. Freie Bildungskraft, Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Qualität. (Da es ein Bild von irgend einer Qualität durchaus nicht geben kann, ohne vorhergegangene wirkliche Affection durch den äusseren Sinn, da ferner zum freien Entgegensetzen mehrerer solcher Bilder es schon eines guten Vorrathes bedarf: so folgt daraus, dass das Leben schon eine geraume Zeit im Zustande der blossen Wahrnehmung verharrt haben müsse, um zu jener Freiheit der Einbildungskraft sich erheben zu können.) Ferner kommt in der Wahrnehmung vor die Anschauung der Ausdehnung, und zwar eine gerade auf diese Figur, diese Grösse, diesen Ort im allgemeinen Raume beschränkte Anschauung des Körpers. Die Befreiung von dieser Art der Beschränkung müsste sonach darin bestehen, dass die Einbildungskraft, zwar immer an die Ausdehnung überhaupt gebunden, frei Figur, Grösse und Ort sich bildete. Endlich lag in der Wahrnehmung das objectivirende Denken. Dieses bliebe im Ganzen also, dass das Product der Einbildungskraft zwar aus uns heraus gesetzt würde, aber, weil die Beschränkung des Sinnes überhaupt hinweggefallen ist, nicht als wirklich und in der That daseyend, sondern ausdrücklich als von uns bloss eingebildet und frei gedacht.

Diese Freiheit der Einbildungskraft ist nun wirklich eine reale Befreiung und Losbindung des geistigen Lebens. Unser äusserer Sinn wird ja, wenigstens so lange wir wachen, immerfort durch die dermalen uns noch unbekannte Kraft bestimmt und afficirt. Die Einbildungskraft allein ist es, welche uns über diese Affection durch den Sinn hinwegsetzt, und uns fähig macht, uns den Eindrücken desselben zu verschliessen,

indem wir unsere Wahrnehmung davon abziehen, um allein dem Schaffen durch Einbildungskraft uns zu überlassen, und dadurch eine ganz andere Zeitreihe, die von der Zeitreihe des Fortganges der sinnlichen Entwickelung durchaus frei ist, zu erschaffen. (Bei Kindern in den ersten Jahren ihres Lebens ist ohne Zweifel dieses Vermögen der Abstraction von dem Sinneneindrucke nicht, ebendarum auch nicht das Vermögen der freien Einbildungskraft. Bei Erwachsenen hat die Stärke des Abstractionsvermögens nach dem Maasse ihrer geistigen Ausbildung sehr verschiedene Grade. Archimedes wurde durch den Tumult einer durch Sturm eroberten Stadt in seinen geometrischen Constructionen nicht gestört; ob auch sodann keine Störung eingetreten seyn würde, wenn ein Blitzstrahl neben ihm niedergefahren wäre, ist eine andere Frage.)

Lassen Sie uns alles Dieses noch tiefer durchdringen, indem wir über die bestimmte äussere Gestalt der hier erworbenen Freiheit uns zur inneren Form derselben erheben. Ich sage:

1) In der äusseren Wahrnehmung hat das Leben (des Wissens) durch sein blosses Seyn Causalität: noch überdies eine bestimmte Causalität, indem Causalität im Allgemeinen nichts Wirkliches, sondern ein blosser Gedanke ist. (Dadurch erhebt es sich eben über das Object; es ist nicht, wie dieses, ein bloss todtes und ruhendes Seyn, sondern es ist ein lebendiges Ursacheseyn.) Daran nun, an dieses Causalitäthaben, ist es in diesem Momente der Wahrnehmung gebunden, und da es nicht im Allgemeinen gebunden seyn kann, an eine bestimmte Causalität gebunden.

2) Die nächstfolgende höhere Entwickelung des Lebens macht sich frei von dieser Gebundenheit, heisst sonach: das Leben erhebt sich über die Causalität durch das unmittelbare Seyn; also es hält an das unmittelbare Sichausströmen des Lebens. Nun aber vernichtet es sich hierbei doch nicht überhaupt als Leben; was also bleibt es? Offenbar ein Princip, das nicht unmittelbar durch sein Daseyn Ursache ist, sondern das es nur durch die in dieser Lebensentwickelung selbst entstandene freie Thätigkeit werden kann. Kurz, es wird zu einem

Principe, das als solches sein besonderes, selbstständiges Daseyn hat; dagegen es vorher nur als eine wirkliche Causalität Daseyn hatte. Es hat in der That und realiter seine Causalität, die vorher nicht in seiner Gewalt war, in diese jetzt erst entwickelte Gewalt gebracht. Es hat statt seines vorherigen einfachen Seyns hier ein doppeltes gewonnen: ein über jenem ersten und einfachen Seyn darüberschwebendes zweites Seyn. Ein Seyn, als ruhendes Princip, oder, was von seiner Freiheit abhängt, als sich ausströmende Ursache.

3) Alles Seyn bestimmter Freiheit giebt ein bestimmtes Wissen; es entsteht sonach, da das Leben sich zum Princip gemacht hat, nothwendig ein unmittelbares Bewusstseyn von sich, als einem solchen Princip. Wie lässt dieses neuentstandene Bewusstseyn sich näher charakterisiren? Zuvörderst es hat auch von einem Wissen sich frei gemacht, an das es vorher gebunden war, vom Wissen vom Objecte. Auch durch diese Befreiung entsteht ihm ein Wissen, nemlich ein Wissen vom Wissen. Nun entsteht mit diesem zugleich in dem ungetheilten Lebensmomente ein Wissen vom Principe, und so fällt denn das Wissen von diesem Principe mit jenem Wissen vom Wissen zusammen zu einem substantiellen Träger des Wissens, einem Wissenden, das mit dem Principe Eins sey und ebendasselbe, kurz, zu einem Ich. Ich das Wissende bin zugleich das von der unmittelbaren Causalität befreite Princip. Das Bewusstseyn: Ich, geht von der Reflexion auf das Wissen hin zu dem Principe, und beide werden Eins durch ihre unzertrennliche Vereinigung im Zustande der Reflexion.

4) Dieses jetzt erst durch die freie Entwicklung des Lebens erschaffene (so wie ins Bewusstseyn eintretende) Ich kann nun entweder in dieser Anhaltung seiner Lebensentwicklung verharren, oder es kann sich hingeben einem freien Construiren durch die Einbildungskraft, und dieser Construction mit seiner Wahrnehmung nachgehen, oder es kann sich auch hingeben der äusseren Wahrnehmung.

5) Ist nun auf dieser Stufe des Lebens die äussere Wahrnehmung ihrer inneren Form nach ganz so, wie sie vorher

war, oder ist sie nicht ganz so? Ich behaupte, sie ist nicht ganz so, und auf die Einsicht in diesen Unterschied kommt hier Alles an.

a. Durch die neue Entwickelung ist eine totale Veränderung und Umschaffung im Leben des Bewusstseyns vorgegangen. Vorher hatte dasselbe durch sein blosses Seyn Causalität, jetzt durchaus nicht mehr, sondern nur durch eigene freie That kann Etwas in ihm entstehen. Zu jenem ersten Zustande kann es durchaus nicht wieder herabsinken, nachdem es sich einmal darüber erhoben hat.

b. Nun aber besteht das Wesen der äusseren Wahrnehmung darin, dass das Bewusstseyn durch sein blosses Seyn Causalität habe. Wie vermag denn also ein solches Bewusstseyn, das nicht mehr durch sein Seyn Causalität ist, äusserlich wahrzunehmen?

c. Die Lösung der Frage ist: ohnerachtet es in jenem ersten Zustande nicht mehr befangen ist, so kann es sich dennoch mit Freiheit in denselben wieder hingeben. Es kann sich *machen* zu dem, was durch sein blosses Seyn Causalität ist. Ein Hingeben, welches unter der Benennung Attention jedwedem bekannt ist. Zu dem ersten Seyn, das dennoch immerfort bleibt, worin nur das Seyn des Bewusstseyns nicht aufgeht, ist ein zweites hinzugetreten, welches das erstere in seiner Gewalt hat. Dieses zweite kann nie vernichtet werden, nachdem es einmal ist, aber es kann mit bleibender Freiheit sich dem ersten wieder hingeben.

Beispiel.

(So unterscheidet sich die Wahrnehmung einer Pflanze durch das Kind vor der Entwickelung des Selbstbewusstseyns in ihm von der Attention des Naturforschers auf dieselbe Pflanze: das Kind kann, wenn es wacht, nicht umhin, diese Pflanze zu sehen, wenn sie in seinen Gesichtskreis kommt: denn sein Bewusstseyn ist der Anfüllung durch eine andere Reihe ganz unfähig. Der Naturforscher kann dieselbe Pflanze, obwohl sie in seinen Gesichtskreis kommt, auch nicht sehen: denn er kann dieselbige Zeit mit freiem Bilden und Nachdenken ausfüllen. Entschliesst er sich doch, sie sehen und beobachten zu wol-

len, so geschieht dies durch ein Sichlosreissen von jenem freien Gange seines Denkens, vielleicht mit einer Anstrengung gegen den Hang fortzuphantasiren; er nimmt sich zusammen, um wahrzunehmen, welches Alles bei dem Kinde nicht stattfindet, da bei ihm Zerstreuung nicht möglich ist, indem es das Zerstreuende, die Einbildungskraft, nicht besitzt. Ferner ist das Kind genöthigt, die Erscheinung der Pflanze zu nehmen, wie sie sich ihm giebt, Theile, die durch Ungewohnheit oder Stärke des Ausdrucks hervorstechen, in seiner Wahrnehmung besonders herauszuheben; andere, deren Eindruck weniger stark ist, oder zu deren Auffassung sein Sinnenorgan noch nicht ausgebildet genug ist, ganz zu übergehen. Dagegen siehet die freie Wahrnehmung des Naturforschers unter der Leitung eines Zweckbegriffes. Er kann die Beobachtung nach einer gewissen Ordnung anstellen, bei einzelnen Theilen nach Belieben so lange verweilen, bis er sie recht gesehen zu haben sich bewusst ist: kurz, seine Wahrnehmung erhält ihr Daseyn sowohl, als ihre Richtung durch besonnene Freiheit; dem Kinde wird beides durch sein blosses Daseyn auf dieser Stufe der sinnlichen Entwicklung.)

Anmerkung.

Ich habe die äussere Wahrnehmung also beschrieben, dass in ihr das Bewusstseyn durch sein blosses Daseyn Ursache sey, und das durch die Reflexion hervorgebrachte Neue also, dass durch sie das Ausströmen der Causalität angehalten, und das Leben zu einem Principe werde durch mögliche freie That. Als Bild des ersten Zustandes habe ich dargestellt das Kind in den ersten Momenten seines Lebens. Bei dem erwachsenen Menschen soll bei geistiger Gesundheit dieser Zustand nicht mehr eintreten, noch von ihm an sich selbst beobachtet werden können. Wohl aber tritt ein ähnlicher, dessen wir uns zur Erläuterung bedienen können, in einem kranken Zustande des Geistes ein, der als solcher uns nichts angehen würde, sondern auf das Gebiet der Psychologie gehört. Es kann ein Mensch nemlich an das freie und zwecklose Phantasiren (Constructionen durch die oben beschriebene freie Einbildungskraft), besonders wenn er noch dazu durch heftige Leidenschaften

getrieben wird, sich also gewöhnen, dass jener Strom der Phantasie ganz durch sich selbst ohne weiteres Hinzuthun der Freiheit fortfliesst, und sich selbst macht; und so sein kranker Zustand durch sein blosses Seyn in der Einbildungskraft Causalität hat, wie der natürliche Zustand des beschriebenen Kindes in der Wahrnehmung. (Wurzelt die Krankheit so tief ein, dass im Anhalten jenes Stromes ein Wenden der Attention auf die äussere Wahrnehmung und eine Entgegensetzung derselben mit der Einbildung ganz und gar nicht mehr möglich ist, so heisst sie *Wahnsinn.*) Setzet nun, dass ein Solcher doch die Gewalt über sich erhielte, jenem freien Fortgange der Einbildungen Einhalt zu thun von nun an auf immer, so hätte er sich zum freien Principe gemacht in Beziehung auf die selbstthätige, sein ganzes Seyn in sich verschlingende Einbildungskraft, so wie in unserer Beschreibung das natürliche Bewusstseyn sich zum freien Principe machte über die selbstthätige, vorher sein ganzes Seyn verschlingende äussere Wahrnehmung.

Jetzt noch folgende Erläuterung über den Unterschied der freien Attention von der sich aufdringenden äusseren Wahrnehmung! — Zum Behuf der letzteren hat das Bewusstseyn durch sein blosses Seyn Causalität. Diese Causalität behält es immerfort, und dieselbe wird an sich durch keine Freiheit aufgehoben. Der Strom fliesst fort auch für den Freien, auch ihm bleiben die Sinne offen. Jene Causalität hat nur auf sein Bewusstseyn keinen unmittelbaren Einfluss; der Strom, wie er auch fliesse, fasst ihn nicht nothwendig. Soll er ihn fassen, so muss der Freie sich ihm hingeben, er muss sein Bewusstseyn mit Freiheit an jene Causalität setzen. Nenne die äussere Wahrnehmung x. Im ersten Zustande ist dieses x die Spitze, der Mittelsitz und das Ende des ganzen Bewusstseyns; es kann nicht nichtseyn: im Zustande der Attention ist dieses x durchaus mit Freiheit durchdrungen; sein Daseyn ist Product der Freiheit, sein Bleiben, so lange es bleibt, ist Product der Freiheit. —

Drittes Capitel.

Und nun an eine jetzt möglich gewordene Analyse des Bewusstseyns in der Reflexion! Wie in der äusseren Wahrnehmung, so haben sich auch in der Reflexion zwei Hauptbestand theile ergeben.

I. *Anschauung.*

Diese wurde oben beschrieben als ein unmittelbares Bewusstseyn des Selbst, theils seines Zustandes, theils seines Vermögens. Hier lässt sich, ohnerachtet auch jene Beschreibung wahr bleibt, und aus der neuen folgt, eine noch schärfere Beschreibung geben, folgende: Anschauung ist dasjenige Wissen, welches durch das *Seyn* der Freiheit unmittelbar sich ergiebt. Auch hier, wie in der äusseren Wahrnehmung, ist die Anschauung eine doppelte, deren Theile sich ebenso unterscheiden, wie dort, Anschauung des Zustandes, und Anschauung des Vermögens.

1) *Wissen des Wissens:* Wissen von einer Gebundenheit, einer Beschränktheit des inneren Sinnes durch die Wahrnehmung eines bestimmten äusseren Objects; so wie vorher der äussere Sinn gebunden war durch das Object selbst.

2) Wissen vom Principe, wie das letztere erklärt worden, als hinausseyend über alle seine Causalität. Diese ist, ebenso wie in der äusseren Wahrnehmung die Ausdehnung, Anschauung des Vermögens. Nur mit dem Unterschiede, dass dort das unendliche Vermögen zu setzen sich wirklich vollzog und Causalität hatte (eine *wirkliche* Unendlichkeit), lediglich durch die Form der Anschauung zusammengefasst zur Totalität; hier das Princip überhaupt ohne allen Act und alle Causalität in seiner bloss *möglichen* Unendlichkeit angeschaut wird.

(Diese Art von Anschauungen sind höchst bedeutend. Der blosse Empiriker scheitert schon an der Ausdehnung.)

Ist denn nun dieses Bewusstseyn des Princips wirklich eine Anschauung? Sehen wir auf die Form, so müssen wir ohne Zweifel antworten, *ja;* denn sie ist der unmittelbare Aus-

druck der Freiheit, welche über die Causalität durch blosses Seyn sich emporhebt. Sehen wir auf den Inhalt, so möchten wir zweifelhaft werden. Ein Princip ist ein solches, das über jede seiner möglichen Causalitäten hinaus ist. Da zeigt sich ja ein Herausgehen aus den möglichen Causalitäten, die Phänomene sind, als der Charakter des Denkens. Wir müssen sonach sagen: in der Anschauung des Princips durchdringen sich innigst der Charakter der Anschauung und der des Denkens.

II. *Denken.*

Dieses entdeckt klar sich in Folgendem: das Bewusstseyn hierbei sagt aus: ich *bin*, bin unabhängig da, selbst von diesem Michfinden, von nun an auf ewig. Ich schaue mich freilich an, aber ich bin nicht durch diese Anschauung, und werde nicht aufhören zu seyn, wenn diese Anschauung ihren Odem zurückzieht, sondern ich habe ein selbstständiges, auf sich selbst beruhendes Daseyn. In der erwähnten Anschauung des Princips lag ein Herausgehen über jede mögliche Anschauung, deren Ursache das Princip werden könnte; hier liegt ein Herausgehen aus der Anschauung selbst, durch welche das Princip ausgesagt wird, als der eigentliche Charakter des Denkens. In der äusseren Wahrnehmung sagte das Bewusstseyn nicht, wie es, auf die Anschauung allein gestützt, hätte sagen müssen: ich schaue an so und so, sondern ein so und so (ein Etwas) Ist; so sagt dasselbe hier keinesweges: ich schaue an ein Princip, sondern das Princip ist.

Diese zwei oder auch drei Hauptbestandtheile verschmelzen nun auch hier, wie in der äusseren Wahrnehmung, zu einer organischen Einheit und Unabtrennlichkeit. Darum nimmt auch der zuerstgenannte Bestandtheil Theil an der Wirkung des Denkens, es tritt in dem vollendeten und wirklichen Bewusstseyn nicht ein ein blosses Wissen vom Wissen, sondern ein unabhängiges Seyn eines solchen Wissens; also eben ein Wissendes, ein selbstständiger Träger des Wissens in allem Wissen, wenigstens von äusseren Objecten. Dass es dasselbe Wissende ist in allem Wissen, dessen Urheber es selbst durch Freiheit ist, versteht sich. Da das Princip und das Wissende durch dasselbige Eine Denken ihr Seyn erhalten, so ist klar, dass

auch ihr Seyn dasselbige, und sie selbst Eins sind; und so ist denn der Gedanke des Ich vollendet.

Fragen wir auch hier, wie oben: was für ein Denken ist das soeben beschriebene? Das Denken des äusseren Objects war ein schlechthin unbedingtes, ein solches, das da ist, wie nur das Bewusstseyn ist. Das hier beschriebene ist ein durch die freie Reflexion bedingtes; also ein zweites, und wahrscheinlich das zweite in der Reihe.

Sodann bemerkten wir bei dem obigen Denken noch ausdrücklich, dass man keinesweges sagen könne: ich denke dieses Denken und vermittelst desselben das Object, sondern dass man vielmehr sagen müsse: das Denken selbst, das allgemeine und selbstständige, denkt das Object. Nicht anders verhält es sich hier. Durch das hier vorkommende Denken wird das Ich gedacht, es wird dadurch sein Seyn ihm erst gegeben. Das Ich soll doch wohl nicht denken vor seinem Seyn, und seinen Erzeuger erzeugen? Also das Ich ist ebensowohl Product des allgemeinen Denkens, wie das äussere Object, und es wird durch dieses Denken sich gegeben, wie auch das äussere Object gegeben ist.

So kann ich auch der Strenge nach durchaus nicht sagen: ich stelle das Object vor, ich Freier es: denn was irgend in meiner Vorstellung ich mit Freiheit einmische, ist nicht objectiv; sondern ich kann nur sagen, ich bin frei, auf das Object zu attendiren oder davon zu abstrahiren.

(Dies ist höchst bedeutend. Wie Sie hören, setzt meiner Aussage nach, von deren Richtigkeit Sie sich auch wohl durch eigene Beobachtung und Anschauung überzeugt haben können, das Ich, wie wir es dermalen kennen, und was der allgemeine Sprachgebrauch ohne Wissenschaftslehre damit bezeichnet, weder das äussere Object, noch sich selbst, sondern beide werden durch das allgemeine und absolute Denken gesetzt; und durch dieses wird dem Ich sowohl das Object, als es sich selbst gegeben. Die freien Producte seiner Einbildungskraft mag es wohl selbst setzen. Dennoch hat man die Wissenschaftslehre ohne Ausnahme also verstanden, als ob sie gerade das, wovon wir jetzt das Gegentheil gesagt haben, sage.

Nun ist es allerdings wahr, dass die Wissenschaftslehre gesagt hat, und wieder sagen, und auch Ihnen sagen wird, das Ich setze schlechthin sowohl sich selbst, als in sich das Object. Nur hat sie dabei nicht von diesem, sondern von einem anderen, gewöhnlichen Augen verborgenen, auf dem Gebiete der Thatsachen gar nicht liegenden, und nur durch das Aufsteigen zum Grunde zu erkennenden Ich gesprochen. Dies zu seiner Zeit in der Wissenschaftslehre selbst.)

Anmerkung.

Es ist hier der Ort, über die eigentliche Natur des Denkens uns noch deutlicher auszusprechen. Das Denken, sagten wir, setzt der Anschauung durchaus kein neues Ingrediens hinzu, sondern es giebt ihr nur eine andere Form. Es versetzt dieselbe über ihre fliessende und phänomenartige Natur hinweg, und verwandelt sie in ein selbstständiges Seyn. So im unmittelbaren Acte des ursprünglichen Denkens, dessen Resultat nun, da jenes Denken eine Entwickelung und Fortbildung des selbstständigen Lebens ist, auch selbstständig ist und verharrend. Setzet, dieses Resultat werde, so wie es sich nach der ursprünglichen That vorfinden wird, analysirt, so wird in ihm sich vorfinden ein doppeltes, ein Seyn, das die Qualitäten (die Accidenzen) hat, und die Qualitäten selbst. Nun bitte ich doch jederman, mir zu sagen, was denn jenes Seyn, Substanz, Träger der Accidenzen an und für sich wohl seyn möge, ob man irgend ein Wort zu seiner Charakteristik als solchen beizubringen wisse, und ob aus diesem bloss formalen Seyn herausgehend man irgend Etwas übrigbehalte, als die Qualitäten? Also die Substanz ist durchaus nichts Besonderes und Eigenes, sondern sie ist die Accidenzen selbst in der Denkform. Der Träger ist nichts Anderes, als das ewige Getragenseyn der Accidenzen durch das ewige und allgemeine Denken. Setzet nun ferner, ich gehe mit meinem Denken von der Substanz aus, und charakterisire dieselbe, wie ich dies nicht anders kann, da sie keinen anderen Charakter hat, durch ihre Qualitäten: wie nenne ich denn *sie* in Beziehung auf dasjenige, was ich als blosse Qualität betrachtet, und hiervon mit meinem Denken ausgehend nenne *blau, rund,* und dergleichen?

Ich denke doch: ein *blaues, rundes* und dergleichen, und anders vermag ich wohl nicht zu reden. Man wende dies an auf den soeben da gewesenen Fall, die Verwandlung des Wissens in ein Wissendes durch das Denken in der Reflexion! Wissen ist ein Fliessendes, und drückt die accidentelle Natur der Sache aus, ebenso wie blau. Das Denken erhebt diese Accidentalität in die Form des selbstständigen Seyns. Wie wird nun das, was als Resultat eines solchen Denkens im analytischen Bewusstseyn vorgefunden wird, genannt werden müssen, und wie wird es der natürliche, sich selbst überlassene Sprachgebrauch nennen? Ein Wissen wohl nicht mehr, wohl aber ein Wissendes, denn durch das Denken ist ja eine Substanz und ein stehender fester Träger alles Wissens, als eines Fliessenden, entstanden.

Noch ist hierbei zu bemerken, dass wir bis jetzt zwei sehr verschiedene Acte des Denkens als Thatsache des Bewusstseyns vorgefunden haben. Entweder nemlich werden die Qualitäten beibehalten, und durch das Denken lediglich formirt. Dies ist ein Denken nach der Form der Substantialität, welchem eine Substanz mit ihren Accidenzen entsteht, welches Verhältniss soeben durchgreifend erklärt worden. Oder es wird aus den Accidenzen durchaus herausgegangen, und dieselben gar nicht beibehalten; dann entsteht das Denken eines Princips oder Grundes. Durch die erste Weise des Denkens sind bis jetzt zwei Substanzen herbeigeführt: das Object der äusseren Wahrnehmung, und das Ich, als Wissendes. Das zweite Denken kommt, wie wir gesehen haben, nur in einer absoluten Synthesis des Denkens vor, in welcher dasselbe (das Ich), welches durch das Eine Glied des Denkens Substanz ist, durch das zweite Glied zum Principe wird. Auch bemerke man noch dies: Grund oder Princip, wie das Ich es ist, und wie wir diesen Begriff an ihm erklärt haben, kann das Object der äusseren Wahrnehmung nie werden, sondern nur, wie sich zu seiner Zeit finden wird, Ursache durch sein blosses Daseyn. Mit dem Ich aber verhält es sich hierin auf eine doppelte Weise. In Beziehung auf die äussere Wahrnehmung nemlich ist es lediglich Substanz, und keinesweges Princip. Princip ist es in

Beziehung auf die Productionen durch innere Freiheit, und erst zufolge dieses Principseyns auch Substanz des Wissens von diesen Productionen. Diese Unterscheidung wird in der Folge sehr wichtig werden.

Viertes Capitel.

Von der Reproduction der äusseren Wahrnehmung.

Durch die Entwickelung der Freiheit in der Reflexion ist, wie wir gesehen haben, Einbildungskraft geworden. Diese kann unter Anderem sich auch auf Wiedererneuerung äusserer Wahrnehmung wenden, indem alles, was zu einer solchen Wiedererneuerung gehört, schon nach dem obigen in ihrer freien Gewalt ist. Wir können hier auch die Einbildungskraft füglich nur als ein solches Vermögen der Wiedererneuerung betrachten; da ganz freie Schöpfungen durch sie hier noch keine Zweckmässigkeit zu haben scheinen, und bloss ein müssiges Spiel seyn würden.

Uebrigens reden wir, indem wir von dieser Reproduction reden, keinesweges von einer neuen Entwickelung des Lebens, wie dies bei der Reflexion der Fall war, denn alle Bedingungen der Möglichkeit einer solchen Reproduction sind schon durch die Reflexion gegeben.

1) Bedenken Sie zuvörderst dies: eine solche Reproduction ist unserer Behauptung nach schlechthin möglich kraft der vollzogenen Reflexion. Diese Möglichkeit ist ein stehendes, im Leben immanentes, ewig gegenwärtiges. Wie unterscheidet nun von dieser Möglichkeit sich die Wirklichkeit, und wie soll ich dazu kommen, da ich ja die Möglichkeit immer habe, ihr auch noch die Wirklichkeit hinzuzufügen? Ich antworte: die Möglichkeit kann doch höchstens nur bestehen in einer Regel, die bloss im Denken liegt; dagegen die wirkliche Vollziehung nach dieser Regel eine Anschauung hervorbringen würde. Mög-

lichkeit und Wirklichkeit verhalten sich demnach hier, wie blosses freies Denken und Anschauung.

2) Worin wird nun die vorausgesetzte Regel einer solchen Reproduction bestehen? Die äussere Wahrnehmung war eine bestimmte Beschränkung des äusseren Sinnes und der Raumanschauung. Die Regel müsste darum seyn eine Vorschrift für die Einbildungskraft, das Bild gerade dieser Beschränkung selbstthätig hervorzubringen. Dort macht die Beschränkung sich selbst ohne alles Zuthun der Freiheit. Hier verbreitet ungebunden die Einbildungskraft sich über das ganze Gebiet des äusseren Sinnes und des Raumes, und soll durch sich selbst innerhalb dieses Gebietes sich die bestimmte Beschränkung geben. Die Grundbedingung bei dieser freien Beschränkung ist, dass sie das ganze Gebiet übersehe, und es gehörig in Arten und Klassen geordnet habe, z. B. den ganzen äusseren Sinn in seine fünf Grundarten; jede von diesen wiederum kenne nach den Hauptverschiedenheiten ihrer Beschränkungen; die Raumanschauung geordnet habe nach den möglichen Begrenzungen der Figuren, damit sie nach einer bestimmten Regel in die aufgegebenen Schranken sich begeben könne. Das erste, die Classification, damit nichts übersprungen werde; das zweite, die scharfe Unterscheidung der verschiedenen Bestimmungen in demselben Sinne, damit nicht im Bilde das Unbestimmte und Verworrene gesetzt werde statt des genau Bestimmten in der Wahrnehmung. Zu dieser letzteren Unterscheidung gehört freilich Schärfe des Sinnes, welche theils Naturgabe ist, von den sinnlichen Qualitäten sehr lebendig afficirt zu werden, theils aber auch durch sehr angestrengte Attention mit Freiheit erworben werden kann, wodurch sogar die ermangelnde Naturanlage, welche ohnedies ohne Attention von keinem Nutzen ist, ersetzt werden kann.

3) Dies ist das Innere der Regel. Was nun aber unter dem Vielen soll die Einbildungskraft sehen im Bilde? Da tritt denn die äussere Beziehung der Regel hinzu; sie soll sehen auf das Vorbild in der Wahrnehmung. Aber wie vermag sie das? der äussere Sinn ist ja, der Voraussetzung nach (denn dann spräche ich von Attention, nicht von Reproduction), nicht afficirt.

Demnach müsste die Einbildungskraft das Vermögen haben, die Wahrnehmung in ihren bestimmten Theilen wiederzuerwecken. Durch Attention auf den Punct, auf den es ankommt, müsste die Einbildungskraft schlechthin durch sich selbst Causalität haben zur freien Wiederhervorbringung dieses Punctes, gerade so wie er in der einstigen wirklichen Wahrnehmung war; und wir erhielten hier eine andere Causalität der Einbildungskraft durch ihr blosses Seyn, als die oben beschriebene im kranken Zustande des Ich. So verhält es sich denn auch wirklich, wie jeder als Thatsache in sich finden mag. Nur steht diese Causalität unter gewissen Bedingungen der Freiheit; zuvörderst der schon erwähnten Attention, sodann, dass die Einbildungskraft in dieser Art der Wiedererneuerung schon geübt sey, welche Uebung sich nur allmählig einstellt, endlich, dass der Punct, der da wiedererweckt werden soll, gleich anfangs deutlich und lebhaft wahrgenommen worden sey. Auch ist diese Wiedererweckung des einzelnen sinnlichen Theils, welche in unserer Darlegung ein durchaus Neues ist, doch ja nicht mit der Reproduction des ganzen Bildes durch Freiheit zu verwechseln. In der letzteren giebt die Freiheit die ganze That der Construction her, in der ersteren nur die Attention: dort sind zwei Stücke, die ganze Sphäre des zu Bestimmenden, und das, worin sie zu bestimmen ist: hier ist durchaus nur Eins, das durch sich selbst ohne Zuthun der Freiheit sich heraushebt, ebenso wie es dies im Sinne that.

4) Die oben beschriebene Attention beobachtet nun gleich zum Behufe der Reproduction und nach den Regeln derselben. Die Uebersicht hat sie schon, allenthalben hält sie frei sich an, bringend das Beobachtete unter seine Klasse, bestimmend das Qualitative durch seine Grenzen. Und so wird denn ganz klar, was die Freiheit und Besonnenheit sey, von der wir oben sagten, dass sie die Attention durchdringe.

(So attendiren Sie auf meinen Vortrag, in der Absicht, ihn zu reproduciren. Die Reproduction wird unendlich leichter und glücklicher von Statten gehen, wenn Sie gleich nach der Regel der künftigen Reproduction attendiren, das heisst, wenn Sie nicht bloss auffassen, was ich sage, sondern besonders

auch, in welcher Ordnung ich es sage, und warum in dieser Ordnung, wenn Sie besonders auf die Uebergänge und den Grund derselben wohl aufmerken: kurz, wenn Sie nicht nur des Inhaltes meines Vortrages, sondern auch der Regel, nach welcher ich meinen Vortrag zu Stande bringe, sich bemächtigen.)

5) Auch ist nun klar, wie die unmittelbare Wahrnehmung sich unterscheidet von ihrem Bilde in der Reproduction. Das letztere wird immerfort von dem Bewusstseyn der Selbstthätigkeit begleitet, und es kommt kein Zug in ihm vor, von dem das Ich nicht würde sagen müssen: ich mache ihn; dagegen ist die wirkliche Wahrnehmung immerfort begleitet von dem Bewusstseyn der Nichtfreiheit und Gebundenheit.

6) Also, die Reproduction ist eine Sichbeschränkung der Einbildungskraft innerhalb ihres ganzen Gebietes nach der Vorschrift einer Beschränkung des äusseren Sinnes. Die Regel dieser Beschränkung ist der Begriff — des Objects der äusseren Wahrnehmung nemlich, welches reproducirt wird. (Gieb mir einen Begriff von der (mir unbekannten) Sache, heisst, gieb mir die Regel, nach der ich mir die Sache im freien Denken construiren kann.) Daher rührt die richtige logische Regel der Definition, dieselbe müsse das *genus*, die allgemeine Sphäre für die Einbildungskraft, und die *differentia specifica*, den Theil, auf welchen innerhalb der ersteren sie sich beschränken solle, angeben. Auch lernen wir hier, was der Logik für Denken gelte: eben das freie Construiren zufolge einer solchen Regel. Diese Wissenschaft hebt demnach erst auf dem Gebiete der schon erworbenen freien Einbildungskraft an, und ignorirt die eigentliche Basis alles Bewusstseyns. Ihr heisst Denken soviel als sich etwas denken, und, da auch nicht einmal auf ein Vorbild in der äusseren Wahrnehmung gesehen wird, sich etwas ausdenken; und dies ist denn auch der Begriff vom Denken überhaupt, der unter dem philosophirenden Publicum herrschend geworden, und der ihm den Eintritt in wirkliche Philosophie durchaus verschliesst: zum Zeugniss für die Zeit, was die Ueberschätzung der Logik und die Stellung derselben an

die Spitze des philosophischen Unterrichts, oder wohl gar an die Stelle der Philosophie selbst, bewirke.

7) Findet sich denn nun hier ein absolut Apriorisches und Neues im Bewusstseyn vor? Ich sage ja. Denn woher erhält denn das Wissen die Maxime, in der Reproduction also, und nicht anders zu verfahren? Offenbar nur aus sich selbst, und zwar aus der jetzt näher bestimmten Anschauung seines Vermögens, hier zwar in einer Beschränkung, so, und nicht anders reproduciren zu können. Es giebt sich selbst zufolge dieser Anschauung das qualitative Gesetz der Reproduction.

8) Die Absicht der Reproduction ist, die Welt der äusseren Wahrnehmung unabhängig von ihr selbst in unsere Gewalt zu bekommen. Die Quelle dieser Welt ist von nun an in uns selbst hinein in die Gewalt der Freiheit versetzt, welche den Strom derselben fliessen lasse oder verstopfe nach ihrem Zwecke. So besitzt jede z. B. Naturwissenschaft ihre ganze Welt zum freien Eigenthum, und so muss sie dieselbe besitzen, damit in jedem Augenblicke jeder Theil ihrer Untersuchung unterworfen werden könne. So müssen auch wir unsere Welt, die innere des Bewusstseyns zu unserem freien Eigenthume machen, welches Geschäft wir eben jetzt in diesen Vorlesungen treiben, ohne jedoch dermalen eben aus dem Grunde uns darüber Rechenschaft ablegen zu können.

9) Noch füge ich folgende pragmatische Bemerkung hinzu. Es ist rathsam, die Theile solcher freien Constructionen, besonders wenn die letzteren von beträchtlicher Ausdehnung sind, in einer festen und dauernden Gestalt niederzulegen; denn die sich selbst überlassene Einbildungskraft fliesst, eilt, verwirrt sich leicht: sie ist zu binden, damit sie unter eine Aufsicht gebracht werden könne. Beim freien Denken ist die feste Gestalt, in der man dasselbe niederlegt, die *Schrift;* war das Denken nicht bestimmt, so merkt man es wohl, wenn man es niederschreiben will, oder das Niedergeschriebene prüft; auch kann man auf dem in dieser Prüfung Bestandenen und durch die feste Gestalt vor der Vergessenheit Gesicherten ruhig fortbauen. Ein gründliches und durchgeführtes Denken

wird, meines Erachtens, kaum anders gelingen, als mit der Feder in der Hand.

Die feste Gestalt für Reproductionen, wenigstens der Wahrnehmungen durch das Gesicht, ist das *Zeichnen.* Die Reproduction des sichtbaren Gegenstandes hat zuvörderst zu fassen die Figur beim wirklichen Naturgegenstande, oft mit den unzähligen und fast unmerklichen Uebergängen aus einer in die andere; und die Zeichnung hat die richtig geschehene Auffassung und Reproduction zu documentiren. Die Reproduction hat wiederzugeben die Grösse des Gegenstandes. In Absicht der Figur giebt es ein Hülfsmittel für die Construction, indem ja die Geometrie alle mögliche Figur umfasst, und jede mögliche Begrenzung in der Natur auf eine geometrische Figur sich zurückführen lässt. In Absicht der Grösse giebt es durchaus kein solches Hülfsmittel, sondern es muss dieselbe durch die oben (No. 3) beschriebene Causalität der Einbildungskraft wiedererweckt werden. Für eine solche Wiedererweckung muss nun die Attention sich üben. Das Resultat einer solchen erlangten Uebung heisst *Augenmaass;* und die Erlangung desselben ist durch die Zeichnung zu documentiren. Endlich ist am sichtbaren Gegenstande die Farbe, deren richtige Auffassung und Reproduction, wie mir es scheint, dermalen wohl nur nach dem Ohngefähr überlassen, und kein künstliches Mittel zur Bildung darin erfunden ist.

Fünftes Capitel.

Nachweisung der Zeit.

1) Das Ich ist durch Denken gesetzt schlechtweg: es ist schlechthin unabhängig von seiner Selbstanschauung da, und zwar ist es da als freies Princip, so wie wir diesen Begriff oben bestimmt haben.

2) Ich sage: ein Princip ist nothwendig ein unendliches. Denn setzet, dass es jemals aufhöre Princip zu seyn, nach irgend einer vollendeten Reihe von Principiaten in einem letzten derselben aufgehe und vernichtet werde, so wäre es nicht schlechtweg gesetzt als Princip, und es bestände nicht darin sein eigentliches Wesen, sondern es wäre nur ein bedingtes Princip für eine solche Reihe von Principiaten.

(Von welcher Art ist die Einsicht, die ich soeben in Ihnen hervorgebracht habe? Ich antworte, es ist eine durch Analyse des gegebenen Begriffs erzeugte, indem gefunden wird, dass in diesem Begriffe des Princips ein anderer schon darin liege. Nemlich, wenn ich, welches willkürlich geschieht, den Gedanken der Unendlichkeit an den des Princips halte und versuche, ob ich beide im Denken vereinigen kann, so findet sich, dass ich sie nicht nur vereinigen kann, sondern sogar, wenn ich nemlich richtig denken will, sie vereinigen muss. Nun aber ist die Unendlichkeit eigentlich eine Anschauung. Ich muss daher in diesem Falle mich so ausdrücken: der Begriff des Princips führt für die Anschauung, falls nemlich das Princip nicht bloss gedacht, sondern auch angeschaut werde, welches willkürlich ist, das Gesetz bei sich, dass dasselbe nur als ein unendliches angeschaut werden könne. Dies ist das Grundgesetz des analytischen Denkens, hier zwar *a priori*, welches wir im Vorbeigehen zum Behufe der Logik, welcher dasselbe ermangelt, anführen wollen.)

3) *Aufgabe.*

Jenes unendliche Princip im wirklichen Principseyn durch die freie Einbildungskraft zu bilden!

Es kann dasselbe Princip seyn nur in Beziehung auf sich selbst, indem ausser ihm nichts da ist, und in Beziehung auf sich selbst, nur zur Entwickelung oder Bindung einer Freiheit, indem einer anderen Bestimmung es nicht fähig ist. (Wir sprachen schon oben von Entwickelung oder Bindung einer Freiheit, durch welche die verschiedenen Grundformen des Bewusstseyns entstehen, hatten aber gute Gründe zu vermuthen, dass diese Art der Entwickelung ihren bestimmten *terminus a quo* und *ad quem* habe, und einen geschlossenen Umkreis

bilde, dass daher in Beziehung auf diese das Princip endlich sey. Hier reden wir von Entwickelung durch ein unendliches Princip; es ist daher wohl zu erwarten, dass hier die Freiheit mit einer anderen Bestimmung gedacht werde, denn oben, und sind nur diese beiden Sphären, so lange bis ihr charakteristischer Unterschied bestimmt angegeben werden kann, vorläufig nicht zu verwechseln.)

Diese Principiate schliessen einander schlechthin aus, und wenn das eine ist, ist es schlechthin unmöglich, dass irgend ein anderes sey, und umgekehrt. Soll daher ein neues eintreten, so muss erst das vorhandene aufgehoben und vernichtet werden; sie folgen *nach* einander. Die Vernichtung des Seyenden ist die Bedingung der Möglichkeit des Seyns eines anderen; und so ist das erste *vor*, das zweite *nach*. Und so geht denn das Eine und Einsbleibende hindurch durch eine Reihe nach einander folgender Veränderungen, oder durch eine *Zeit.* Diese Reihe hat niemals ein Ende, denn das Princip kann Princip werden ins Unendliche: — eine unendliche Zeit. *Eine* Dimension derselben an dem bleibenden, selbst in einer unendlichen Folge sich ausschliessender Inhalte. — Die Inhalte sind nicht die Zeitmomente, denn diese sind an sich als Theile derselben Einen Zeit sich durchaus gleich; sondern sie machen nur in der Zeit etwas unterscheidbar. Der Zeitträger und Einheitspunct derselben ist das Princip; der Zeitinhalt und die Disjunctionspuncte sind die Principiate.

4) Was war es, das wir zufolge jener Aufgabe bilden wollten? Offenbar nur das Princip in seinem wirklichen Principseyn, keinesweges aber wollten wir bilden die Zeit; dieses letztere Bild gesellte sich uns ohne unser freies Zuthun zu dem ersteren hinzu. Wir müssen also sagen: die Zeit sey ein Gesetz jenes Bildens, auf welches wir ausgehen, und zwar keinesweges ein solches, das ungesehen und unbewusst uns bindet, wie dies sehr oft beim Denken der Fall ist, sondern das zugleich in einem Bilde heraustritt. (Eine Form jenes Bildens, und zwar eine schlechthin sichtbare Form.) Es liegt uns daher noch immer ob, dieses eben durch sich selbst sich einstellende Bewusstseyn der Zeit nach besonders zu erklären.

Wie die Freiheit wirklich und in der That über irgend eine Beschränkung, in der sie vorhin befangen war, sich erhebt, entsteht ein Bewusstseyn, als das unmittelbare Seyn der neu entstandenen Freiheit: ist der Grundsatz, den wir schon oben aufgestellt, und aus dem wir schon oben erklärt haben. Dieser Grundsatz findet hier Anwendung. Indem nemlich der Aufgabe gemäss die freie Einbildungskraft jenes Princip construirt, hat sie in der That über das wirkliche Principseyn sich erhoben, und das Leben giebt weder dem untergeordneten Principseyn, noch der Anschauung dieser Principiate sich hin, wie es auch könnte. Dies ist auf diesem Standpuncte der innere Zustand des Lebens zufolge des Actes der Freiheit. Dieser Zustand stellt sich nun dar in einem Bewusstseyn, welches, eben als unmittelbarer Ausdruck eines inneren Zustandes, als ein gegebenes erscheinen muss. Und so ist denn die Zeit die unmittelbare Anschauung des reinen Princips schlechthin als solchen. (Zur Uebung die Frage: bringen wir die Zeitanschauung hervor, oder bringen wir sie nicht hervor? Wir bringen sie nicht hervor durch bewusste Freiheit der Einbildungskraft, wie wir z. B. das aufgegebene Bild des Princips hervorbrachten. Wohl aber bringen wir hervor den Grund dieser Anschauung, die Erhebung über das wirkliche Principseyn durch die untergeordnete Einbildungskraft. So weit nemlich lässt dermalen die Frage sich beantworten: die endliche und entscheidende Antwort dürfte wohl erst in der Wissenschaftslehre vorkommen.)

Sechstes Capitel.

Wir haben durch das Obige eigentlich nur die reine und von den Erscheinungen ausgeleerte Zeit abgeleitet, und zwar ist dies uns deswegen also geworden, weil wir durch die

oben gestellte Aufgabe eines freien Denkens aus dem natürlichen Fortgange des Bewusstseyns herausfielen. Welche Gründe wir nun auch gehabt haben mögen, im Vortrage also zu verfahren, so müssen wir denn doch wenigstens nun in den Zusammenhang zurückkehren und zeigen, wie es im Bewusstseyn zu einer wirklichen Zeit komme. Wir stellen die Frage so: ist das Wissen genöthigt, es versteht sich durch irgend einen Zusammenhang, da es absolut genöthigt nie seyn kann, irgend eines seiner Principiate in die Zeit zu setzen, so wie es in der äusseren Wahrnehmung allerdings genöthigt war, das Object derselben in den Raum zu setzen; ist es genöthigt, ein Principiat durch ausdrückliche Synthesis zu denken als unabtrennlich von einem bestimmten Theile der allgemeinen Zeit, und als füllend diesen Theil?

Zur Verdeutlichung. Man möchte etwa sagen: das Bewusstseyn entwickelt sich allerdings in der Zeit, und kann sich nicht anders entwickeln, nemlich für einen Zuschauer ausser dem Bewusstseyn, der die Einheit desselben denkt, und dem Wechsel seiner Zustände zusieht; aber es könnte doch immer seyn, dass dieses beobachtete Bewusstseyn selbst für sich selbst in jedem Puncte, der für jeden Zuschauer ein Zeitmoment seyn würde, durchaus mit seinem ganzen Wesen aufginge. Ein solches Bewusstseyn wäre ein durchaus zerrissenes, in jedem Momente neues; jeder Moment wäre für dasselbe eine eigene, in sich geschlossene und mit nichts Anderem zusammenhängende Welt. Für ein solches wäre weder Zeit, noch Zeitmoment. Soll es nun nicht also seyn, so müsste das Ich unmittelbar und in demselben Zustande mit der Auffassung des Principiats dasselbe auffassen als nothwendigen Theil nur eines Ganzen, und mit dem Bewusstseyn des Theils unmittelbar das Bewusstseyn des Ganzen zu verknüpfen genöthigt seyn; gar nicht vermögen im Theile zu beruhen, sondern von ihm herausgetrieben werden zum Ganzen. Nun aber ist das Ganze, in welchem alles befasst ist, das Wissen; das Ich müsste daher die anderen zu diesem Theile gehörenden Theile fassen auch als Wissen, aber als verschiedenes

Wissen, des Einen und Einsbleibenden Wissenden, wodurch es in die oben beschriebene Zeitanschauung fiele. W. D. E. W.

Wie aber soll es nun erst zu einer solchen Nothwendigkeit aus dem Theile herauszugehen kommen? Der Theil müsste gar nicht begriffen werden können als Seyendes, der Gedanke seines Seyns müsste einen Widerspruch enthalten und eine Unmöglichkeit darbieten, wenn man dieses Seyn nicht anknüpfte an ein anderes, das jedoch mit dem ersten nicht zu gleicher Zeit seyn kann; kurz wenn das Gegebene nicht nothwendig gedacht werden müsste als ein bedingtes durch ein anderes. (Der Begriff der Bedingtheit ist schon oben nachgewiesen, und wir werden ihn tiefer unten mit schärfster Bestimmtheit erklären.)

Bemerken Sie, durch dieses Hineintragen der Bedingtheit bekommt die ganze oben beschriebene Zeitreihe einen neuen und näher bestimmten Charakter. Oben schlossen die verschiedenen Principiate sich bloss aus, und sollte das eine eintreten, so musste das andere vernichtet werden; übrigens war ihre Stelle in der Reihe ganz gleichgültig, und wenn auch etwa von ungefähr diesmal b auf a folgte, so wäre es doch ebenso möglich gewesen, dass in umgekehrter Ordnung a auf b gefolgt wäre. Hier schliessen die Mannigfaltigkeiten sich nicht nur aus, sondern sie bedingen sich auch, und weisen dadurch ihre Stelle in der Reihe sich an; es ist nicht mehr, wie oben, ein *vor* und *nach* überhaupt, sondern ein gebundenes *vor* und *nach*. Das Bedingende musste dem Bedingten vorangehen, und das Bedingte nach, und umgekehrt. Wenn nun das Wissen auf diese Bedingtheit der vorliegenden Erscheinung merkt, so wird es dadurch getrieben zum Denken der Bedingung, als dem nothwendig vorhergehenden, und von diesem aus vielleicht wieder zu seiner Bedingung, und vermag aus dem gegenwärtigen c aufzusteigen zu einem vorhergegangenen b, von diesem zu einem vorhergegangenen a. Und hierdurch nun entsteht zuerst das Bewusstseyn des Ich, als des Einen und Einsbleibenden in dem Wechsel seiner Zustände, und damit das Bedürfniss einer wirklichen Zeit, um diesen Gegensatz in der Wirklichkeit zu vereinigen. (Dieses Eine Ich könnte

nun allerdings bloss seyn das Wissende, wenn die wechselnden Zustände für das bestimmte Individuum, welches etwa also denkt, bloss äussere Wahrnehmungen wären. Diesem bloss Wissenden aber bürgt nichts für seine Unendlichkeit und Selbstständigkeit, sondern es ist in seinem Daseyn abhängig vom Gegebenseyn äusserer Objecte: und die hier entstehende Zeit ist keine unendliche, sondern nur eine unbestimmte. Besteht aber der beobachtete Wechsel im freien Einbilden und Denken, so wird das Eine Ich ausdrücklich zum Princip, und dessen Zeit ist eine wirkliche und in der That unendliche.)

Wir denken das Ich hier nicht bloss als Wissendes, sondern als Princip, und folgern weiter also: die mannigfaltigen Principiate sind durch einander bedingt, was kann das eigentlich heissen? Die Principiate haben ja in sich durchaus keine Selbstständigkeit, und sind nichts mehr als der reine Ausfluss der Freiheit des Princips, sie können daher keine eigenthümlichen Bestimmungen, so wie Dinge an sich, an sich tragen. Was man von ihnen prädicirt, prädicirt man eigentlich vom Princip. Der obige Satz heisst also soviel: das Princip ist bedingt in Beziehung auf seine Principiate, seine Selbstentwickelung ist gebunden an eine bestimmte Reihenfolge (hier in die Unendlichkeit fort). Es kann zu einem gewissen Ziele y, wenn es auch dasselbe deutlich dächte, und sich zum Ziele setzte, in der Wirklichkeit nicht kommen, ausser hindurchgehend durch a, b, c, u. s. f.

Woher entsteht nun dieses Wissen von der Bedingtheit dem Ich?

Da es eine Beschränktheit des Princips in Absicht seines Vermögens auf die Wirklichkeit ausdrückt, offenbar aus der Selbstanschauung des Vermögens. Und so ist denn nun die oben versprochene genaue Beschreibung des Begriffs der Bedingtheit möglich geworden. Es gründet sich auf die unmittelbare Selbstanschauung des Vermögens in seiner Gebundenheit an eine *a priori* bestimmte Reihenfolge seiner Entwickelung in der Wirklichkeit.

Und so wird es denn möglich, zufolge dieses Begriffs aus einem gegebenen Theile der Zeit mit apodiktischer Gewissheit

zu schliessen, was demselben in der Zeit vorhergegangen seyn müsse; ob man gleich das Vorhergegangene nicht wirklich erlebt hat, und auch nicht vorgiebt, es erlebt zu haben: also die Vergangenheit aus Gründen und mit sicherer Gewissheit wiederherzustellen. Ebenso wird es auf dieselbe Weise möglich, aus derselben gegebenen Zeit zu schliessen, was folgen müsse, und so die Zukunft zu vergegenwärtigen, — es versteht sich, unter der Voraussetzung, dass alles ordentlich hergehen werde, das heisst, dass das Princip sein ganzes Vermögen brauchen, und durch nichts sich beschränken werde, als durch das absolute Gesetz seiner Selbstentwickelung.

Ich frage, ist diese also übersehene Reihe vollkommen geordnet, und hat in ihr jedwedes Glied seine bestimmte Stelle, aus der es nicht weichen kann, und so seinen fest bestimmten Moment in der bekannten Zeit? Sie werden ohne Zweifel antworten müssen, ja. Ich frage aber weiter, zu welcher Zeit in der allgemeinen Zeit ist denn diese ganze bekannte Zeit selbst; hat sie auch in der letzteren ihre bestimmte Stelle? Sie werden antworten müssen, nein, sondern sie schwebt ganz unbestimmt in der unendlichen, von vorn und von hinten leeren Zeit.

Anhang über das Erinnerungsvermögen.

Wir sprechen überhaupt von diesem Vermögen, und sprechen hier davon, weil dessen Erörterung das, was wir über die Zeit gesagt haben, vortrefflich erläutert.

Zuvörderst das Erinnerungsvermögen ist von dem soeben beschriebenen Vermögen, den Zeitinhalt schlechthin *a priori* vorwärts und rückwärts zu erzeugen, wesentlich verschieden. Durch dieses letztere nemlich wird ausgesagt, dass ein gewisser Zeitinhalt nothwendig sey, ob er nun wirklich erlebt worden oder nicht, vielmehr ist von der Wirklichkeit ganz und gar nicht die Rede: das Erinnerungsvermögen aber sagt aus, dass ein gewisser Zustand in der Vergangenheit wirklich da gewesen und erlebt worden.

Worauf gründet sich nun dieses Erinnerungsvermögen? Ich antworte, gleichfalls, so wie das erste, auf das Verhältniss der Bedingtheit, nur nicht der absoluten Möglichkeit der That nach einem Gesetze, sondern der gegebenen Wirklichkeit der That. Ich vollziehe in dem gegebenen und vorliegenden Momente innerlich etwas; ich bemerke, dass ich dieses thue, durch eine neue Reflexion, welche über das wirkliche Thun sich erhebt; ich frage, unter welcher subjectiven Bedingung der schon geschehenen Entwickelung meines Vermögens konnte ich dieses thun? ich finde unter der und der; also muss diese Bedingung, die mir zugleich durch die unmittelbare Causalität der Einbildungskraft dargestellt wird als wirklich, von mir schon durch ein wirkliches Thun erfüllt seyn. Vielleicht verhält es sich mit dieser Bedingung wiederum so, dass sie auf dieselbe factische Weise bedingt sey durch eine nothwendige frühere erfüllte Bedingung, welche auf dieselbe Weise von mir als wirklich vorgestellt wird, u. s. f. Und so vermag ich denn aus dem einen gegebenen Momente meines Lebens Zustände meines vergangenen Lebens als wirklich erlebt zu entwickeln, das heisst, mich ihrer zu erinnern. Z. B. der gegebene Moment meines Lebens kann seyn eine Attention (denn bei der reinen und einfachen äusseren Wahrnehmung, wie wir sie oben beschrieben haben, findet Erinnerung durchaus nicht statt, weil in ihr keine Freiheit stattfindet). In der Attention wird das Bestimmte auf das Allgemeine, die Art auf die Klasse zurückgeführt. Wie ich dessen mir bewusst werde, entsteht die Frage: wie bin ich denn zur Kenntniss dieses Allgemeinen und dieser Klassen gekommen? Offenbar in irgend einem früheren Vorstellen, das zufolge der hier gezeigten Kenntniss so und so gewesen seyn muss, und welches der dadurch erregten höheren Attention durch die unmittelbare Causalität der Einbildungskraft als wirklich (zufolge des Begriffes nemlich als *vorher gewesen*) dargestellt wird.

Oder der gegenwärtige Moment ist eine Construction durch freie Einbildungskraft. Es bedarf zu einer solchen gewiss einer materiellen, aus dem äusseren Sinne entlehnten Qualität. Diese muss einmal durch irgend eine äussere Wahrnehmung

mir gegeben seyn. Diese äussere Wahrnehmung also kann ich auf die oben beschriebene Weise aus dieser Construction erinnernd entwickeln. Oder endlich der gegenwärtige Moment enthält ein freies Denken. Dies geschieht nach irgend einem Denkgesetze, welches ich dermalen schon kenne, welches ich darum in irgend einem früheren Zustande kennen gelernt habe, welcher frühere Zustand nun aus dem gegebenen Momente auf die beschriebene Weise sich zur Erinnerung entwickeln lässt.

Also:

1) Die erinnernde Kraft ist die freie Einbildungskraft als Reproductionsvermögen, wie wir dieselbe oben im 3ten Capitel beschrieben haben.

2) Das Erinnerungsvermögen ist daher eine durchaus freie unter dem Willen und dem Begriffe stehende, und durch Uebung nach Regeln zur Kunst zu erhebende Kraft.

3) Das Gesetz und der Faden, an welchem diese Einbildungskraft fortläuft, und vermittelst dessen sie den reproducirten Zuständen ihre bestimmte Stelle in der Zeit anweist, ist die Bedingtheit.

4) Dasjenige, wodurch der reproducirte Zustand nicht wie oben, weil da nur das Denken geschäftig war, als ein nothwendiger, sondern als ein wirklich erlebter dargestellt wird, ist die unmittelbare Causalität der Einbildungskraft, die der Attention, ob er wohl erlebt seyn möge oder nicht, entgegenkommt; und dadurch der Erinnerung ihren eigenthümlichen Charakter ertheilt.

5) Das Erinnerungsvermögen ist nicht etwa ein zufälliges Phänomen im Bewusstseyn, das man der Psychologie unter der Benennung eines Gedächtnisses überlassen müsse, sondern es ist ein nothwendiger und unabtrennlicher Bestandtheil des Bewusstseyns, und gehört in eine Darstellung des einen und absoluten Bewusstseyns, wie die gegenwärtige ist, und muss mit dem ganzen Bewusstseyn in der Wissenschaftslehre begründet werden. Ohne dieses Vermögen wäre das Bewusstseyn das in einzelne Momente ohne allen Zusammenhang zerrissene, das wir oben beschrieben haben, und es käme nicht einmal zu

einem Bewusstseyn des Ich, als des Bleibenden im Wechsel der Zustände. —

Man kann dem Gesagten zufolge folgenden Satz aufstellen: in jedem letzten Zustande des Bewusstseyns ist das ganze vorhergegangene Leben desselben das Bedingende; das letztere müsste sich demnach ganz so, wie es gewesen ist, aus dem ersteren Stück für Stück im Rückgange von jedem Bedingten zu jedem Bedingenden entwickeln lassen. Dass sich dies denn doch in der Wirklichkeit unseres Erinnerungsvermögens nicht also findet, kommt daher. Wessen man sich, als von uns gethan, erinnern soll, das muss man gleich anfangs mit freier Besonnenheit thun, also dass man des Gesetzes seines Verfahrens dabei sich bewusst werde. Man kann nicht in das Wissen zurückrufen, was nicht gleich anfangs deutlich und klar im Wissen war. Es fällt daher nothwendig aus der Sphäre der möglichen Erinnerung alles Dasjenige hinweg, was in den früheren Jahren des Lebens durch die eigene unmittelbare Causalität der Einbildungskraft sich machte, und was auch späterhin durch dieselbige Causalität (durch Genialität) sich gemacht hat; wiewohl bei dem letzteren der äusseren Umstände man sich wohl erinnern kann. Und so lassen sich denn über das Erinnerungsvermögen überhaupt folgende Anmerkungen machen:

1) Die Bedingung alles Erinnerns ist, dass man seines Verfahrens in dem Momente, von welchem aus man sich erinnert, sich deutlich bewusst werde, indem allein an dieses Verfahren das Denken nach dem Gesetze der Bedingtheit sich anknüpft; dass man sich frage: wie mache ich doch dies, und wie ist ein solches Machen mir möglich?

2) Je klarer, freier und seiner selbst mächtiger das Bewusstseyn überhaupt ist, desto umfassender und fertiger ist auch das Erinnerungsvermögen. (Das wahre Princip einer Mnemonik ist der Satz: *sapere aude.*)

3) In welcher Art des Wissens das Bewusstseyn am fer-

tigsten und geübtesten ist, darin ist es auch das Erinnerungsvermögen: z. B. der geübte Philosoph wird mit der höchsten Leichtigkeit Denkreihen wiederherstellen, und des Zusammenhanges und der Uebergänge des Raisonnements sich erinnern, dagegen vielleicht sein Erinnerungsvermögen schwach seyn wird für Namen und Jahreszahlen, indem diese Welten für sich sind ohne allen Denkzusammenhang. Er würde, um dieser sich zu erinnern, auf ein anderes Bindungsmittel denken müssen, worüber tiefer unten.

4) Endlich bedarf es zur Verstärkung des Erinnerungsvermögens noch der fleissigen Uebung desselben; damit man nemlich die Kunst erlange, die zu entwickelnden Glieder schnell und ohne Verweilen zu entwickeln.

Dies ist das eigentliche Erinnerungsvermögen: ein Vermögen, das jedweder auf dieselbe Weise besitzt, und welches jedweder durch Freiheit in sich zur fertigen Kunst erheben kann. Besondere Naturbegünstigung, Talent, Genie, oder wie man das nennen mag, hat darauf keinen Einfluss.

Was also wollen denn die psychologischen Untersucher derselben Materie mit ihrem Gedächtniss, mit ihrem guten oder schlechten Gedächtniss und dergleichen? Können wir von diesen Lehren gar nichts brauchen, oder können wir etwas brauchen? Wir wollen sehen.

Wir schweigen von ihrer Untersuchung über die Aufbehaltung der Bilder, woraus bloss ihr crasser Materialismus in die Augen springt. Nicht die Bilder werden aufbehalten, sondern die Bildung selbst, die Entwickelung des Vermögens, welche der Mensch eben mit sich trägt, weil sie ein Bestandtheil seiner selbst geworden ist. Dieses Vermögen wird analysirt, und auf Veranlassung dieser Analyse werden die Bilder frisch erzeugt. So trägt an dieser Entwickelung des Vermögens der Mensch zugleich seine ganze durchlebte Zeit mit sich.

Ausserdem erregte ihre Aufmerksamkeit, dass uns oft, wenn wir uns müssig uns selbst überlassen, etwas Vergangenes *einfällt*. Dadurch geht hervor, wessen Schlages diese selbst sind, denen diese Erfahrung so merkwürdig geworden.

Der tüchtige und freie Mensch hat in seinem Bewusstseyn keinen Raum für Einfälle, sondern so lange er wacht und kräftig ist, giebt er seinem Bewusstseyn mit Freiheit die Richtung und Füllung. Ob wir nun gleich weit entfernt sind, in diese Einfälle das Wesen des Gedächtnisses zu setzen, so müssen wir dennoch die Sache erklären. Die Erklärung ist diese. Ein solcher Einfall ist unmittelbare Causalität der Einbildungskraft durch sich selbst, hier insbesondere Reproduction eines wirklich erlebten Zustandes; der Einbildungskraft, die nicht unthätig seyn kann, obwohl ihr freier Meister ruht. Und zwar steht diese Causalität nicht, wie es nach obigem mit dem freien Erinnern der Fall ist, in Wechselwirkung mit freier und besonnener Attention, sondern sie geht für sich selbst ihren eigenen Weg. Kurz, es ist dieselbe Causalität der Einbildungskraft, durch welche auch der Traum hervorgebracht wird. Ein solches psychologisches Gedächtniss bringt man an sich nur, wenn man mit offenen Augen träumt. Nur eine Art dieser unmittelbaren Causalität der Einbildungskraft verdient eine ehrenvollere Erwähnung, die der Reproduction der Anschauung durchs Auge, weil sie eine Lücke füllt, die das freie Erinnerungsvermögen nach dem Gesetze der Bedingtheit offen lässt. Man erinnert sich nemlich der Namen, Jahreszahlen, ganzer Reden, wenn man sie niedergeschrieben hat, oder sie im Drucke erblickt, indem der freien Attention die unmittelbare Causalität der Einbildungskraft mit dem Bilde der Schrift jener Namen u. s. w. entgegenkommt. Es ist jedem zu rathen, diese Art der Einbildungskraft zum Behufe des Erinnerungsvermögens da, wo der blosse Zusammenhang der Bedingungen nicht hinreicht, fleissig zu üben, u. s. w.

Zweiter Abschnitt.

Thatsachen des Bewusstseyns in Beziehung auf das praktische Vermögen.

Erstes Capitel.

Wir haben im vorigen Abschnitte die unmittelbare äussere Wahrnehmung betrachtet als eine Causalität des vorausgesetzten absoluten Lebens des Wissens durch sein unmittelbares Seyn. Inwiefern es auch in diesem zweiten Abschnitte bei dieser fürs Erste zum Anknüpfen nothwendigen Ansicht sein Bewenden haben werde, wird sich in der Folge ergeben. Auf alle Fälle müssen wir bei einer solchen Causalität unsere Untersuchung anheben; und thun es jetzt abermals, nur auf eine andere Weise.

Fürs Erste ist wohl einzuschärfen, dass das Wort Seyn hier strenggenommen werde für ein schlechthin auf sich selbst beruhendes Seyn an sich.

1) Nun setze man, eine solche Causalität des Lebens werde gehemmt, und ihr Ausbruch durch die Hemmung zurückgehalten, was wird dadurch im gehemmten Leben entstehen? Jene Causalität, inwiefern sie im Leben selbst ist, kann doch nicht vernichtet werden, nur ihr Ausbruch wird es; es bleibt im Leben die bestimmte Thätigkeit und Freiheit gleichsam als eine Causalität, die keine Causalität hat. Wie nennen wir nun so etwas in der Sprache? Ich glaube, Jederman nennt es *Trieb.* Also ein Trieb entsteht dadurch im Leben.

Und so haben wir denn erst hier im Zusammenhange und seiner Möglichkeit nach ein selbstständiges Seyn blosser und abgesonderter Freiheit abgeleitet, welche wir vorher nur schlecht-

weg postulirten. Geben wir dem Leben eine wirkliche Causalität, so verfliesst die Freiheit immerfort unmittelbar in das durch sie hervorgebrachte Seyn, verschmilzt mit ihm unabtrennlich, und hat gar kein besonderes Seyn.

2) Selbstständiges Seyn der Freiheit ist nach obigem Bewusstseyn. Es müsste demnach nothwendig unter dieser Bedingung im Leben entstehen ein Bewusstseyn des Triebes zufolge einer Begrenzung. Ein unmittelbares Bewusstseyn einer wirklichen Begrenzung aber, welches unmittelbar sich selbst macht, heisst *Gefühl,* und das Vermögen eines solchen Bewusstseyns überhaupt *Sinn.* Hier insbesondere ginge das Bewusstseyn unmittelbar auf den wirklichen Zustand des Lebens selbst; das Gefühl wäre sonach ein Selbstgefühl, und der Sinn liesse sich füglich nennen innerer Sinn.

Anmerkung.

(Das Beschränkende des Lebens würde seyn eine *Kraft,* und zwar eine stärkere, denn dieses Leben, welche, da sie dem Leben sich entgegensetzt, ausser ihm gestellt werden könnte, und zwar als ein auf sich selbst beruhendes Seyn, da sie ja dem Leben als einem solchen und einer Causalität desselben in der Sphäre dieses Seyns an sich sich entgegensetzt: welche erstere Annahme einen objectiven Dogmatismus, eine Transcendenz über das freie Leben begründen würde. — Es könnte aber auch so seyn, dass diese Begrenzung gleichfalls in dem einen geistigen Leben läge, nur nicht, inwiefern dasselbe frei ist, sondern in seinem Seyn selbst, nur in einem höheren, welchem gegenüber dasjenige Seyn, von dem wir bisher gesprochen haben, nur ein niederes und untergeordnetes seyn würde; welche Annahme, falls sie sich bestätigen sollte, den erst erwähnten Dogmatismus aufhöbe, und einen immanenten Idealismus begründen würde.)

3) Das Leben ist nun über alle unmittelbare Causalität hinweg, erhoben in das Reich des Bewusstseyns. Ist nun wirklich ein Trieb in ihm, so wird derselbe unmittelbar Causalität haben, da wo er es nun noch kann, eben in dem Reiche des Bewusstseyns. Auf welche Weise nun, und welcherlei Bewusstseyn wird an dieses Gefühl des Triebes sich anknüpfen?

a. Zuvörderst das Leben hat schlechthin durch sein Seyn als Freiheit in sich ein bestimmtes Vermögen; und auch dieses Vermögen ist erst jetzt durch Hemmung der unmittelbaren Causalität zu einem selbstständigen Daseyn gekommen, da in der Causalität es immerfort ausströmen würde ins Seyn, und zusammenströmen mit ihm. Da jedes selbstständige Seyn der Freiheit Bewusstseyn giebt, so entsteht durch die Hemmung nothwendig neben dem Bewusstseyn des Triebes auch das des Vermögens, unmittelbar mit demselbigen vereinigt; nur dass wir das letztere, als nicht ausdrückend einen wirklichen Zustand, sondern nur eine mögliche Thätigkeit des Lebens, nicht, wie das erste, Gefühl, sondern vielmehr Anschauung nennen.

b. Bleiben wir gleich bei diesem Anschauen des realen Vermögens, des Vermögens zur Causalität in der Sphäre des Seyns, von dem wir hier allerdings reden, stehen. Es ist dasselbe, wie aus dem obigen bekannt ist, das Vermögen, durch eine Reihe von Bedingungen hindurch in der Zeit zum beabsichtigten Ziele fortzuschreiten. Dieses Vermögen würde es seyn, welches auf Veranlassung des Triebes nach realer Causalität und mit ihm zugleich in die Anschauung einträte.

Die Sache steht so: Unmittelbar, und in dieser Lage der Dinge ist das freie Leben schlechthin gehemmt, und es kann in der Sphäre des Seyns durchaus keinen Schritt vorwärts. Nennen wir diese Grenze, die zugleich die angestrebte Causalität ausdrückt, d. Aber es möchte vielleicht einen Punct geben, a, den das Leben durch unmittelbare Causalität hervorbringen könnte; wie dieser hervorgebracht wäre, könnte es nun vielleicht auch b hervorbringen, weil a die Bedingung seiner Realisation ist, nach hervorgebrachtem b vielleicht aus eben dem Grunde c, und nun vermittelst des Durchganges durch c das gleich zuerst beabsichtigte d. Falls es zu einer Anschauung dieser Reihe in ihm gekommen wäre, so schaute es dadurch an sein ihm eigenes Vermögen der Causalität zu d.

Dieses Vermögen lag nun allerdings ursprünglich im Leben und im absoluten Seyn desselben verborgen, aus welchem es auch zur Anschauung hervorgerufen ist. Dass es aber jetzt ein wirkliches Vermögen des Lebens ist, in der freien Gewalt

desselben steht, und nun unmittelbar zur Ausübung fortgeschritten werden kann, ist bewirkt allein durch den Begriff. Durch den Begriff allein ist dieses Vermögen ihm gegeben, da es vor demselben vorher durchaus keins hatte. Man erlangt hier Einsicht in den sehr wichtigen Satz, wie der Begriff befreie, und Grund eines wirklichen Vermögens werden könne. Darin allein liegt die Uebermacht des Bewusstseyns über die bewusstlose Natur, dass die letztere immer alles blind bewirkt, was sie kann; das erstere aber durch den Begriff seine Wirkung mässigen, und sie nach einer Regel planmässig richten kann.

4) So gewiss der Trieb zur Causalität ist, und fortdauert, so entsteht im Bewusstseyn die Aufgabe, aus der Anschauung des Vermögens überhaupt den soeben geschilderten Begriff der möglichen Causalität auf das angestrebte zu entwerfen; welches eine Sache der ruhigen Ueberlegung und des Nachdenkens ist, wovon wir dermalen noch nicht sprechen. Hier ist nur die Frage zu beantworten, wodurch die Entwerfung eines solchen Begriffes bedingt sey? Ich sage, ausser der schon abgehandelten Anschauung des Vermögens überhaupt, ist sie auch noch bedingt durch ein Bild des Widerstandes; denn in der anzustellenden Ueberlegung soll ja beides, das Vermögen sowohl, als der Widerstand, so lange aneinandergehalten und durcheinander berechnet werden, bis sich findet, eine solche Richtung des gegebenen Vermögens werde den Widerstand besiegen.

Wie entsteht ein solches Bild des Widerstandes? Offenbar nicht liegt es im Gefühle, denn in diesem ist bloss der Trieb, aus welchem vielleicht auf eine Begrenztheit geschlossen werden könnte, noch in der Anschauung, denn diese geht bloss auf das Vermögen. Wir kennen es als Bedingung des Begriffes der zu suchenden Causalität, dieser aber ist ein Erzeugniss der freien Einbildungskraft, welche hier unter Voraussetzung der Kenntniss des Vermögens, so wie des Widerstandes, durchaus productiv ist, und zwar mit Besonnenheit und Bewusstseyn productiv, da sie nach der durch die beiden Prämissen ihr angegebenen Regel verfährt. Das Bild des Widerstandes müsste sonach gleichfalls durch die productive Einbildungskraft

hervorgebracht werden, nur, da darauf nicht ausgegangen wird, sondern das, worauf ausgegangen wird, dadurch nur schlechthin bedingt ist, nicht mit Bewusstseyn, sondern blind, absolut zufolge des Triebes, der seine Befriedigung sucht. In Hervorbringung dieses Bildes hätte die productive Einbildungskraft Causalität schlechthin durch ihr Seyn, als productive nemlich.

5) Wie wird nun ein solches Bild ausfallen? Ich sage:

a. Zuvörderst eben als das eines absoluten Widerstandes, demnach gesetzt und hinausgesetzt ausser das Ich, und gesetzt in die Sphäre des Seyns an sich, da es ja dem Leben als einem solchen entgegengesetzt ist. Kurz, dieses positive Setzen ist das, was wir im vorigen Abschnitte als objectives Denken beschrieben haben.

b. Ist es *Bild* eines Widerstandes, und nur im Bilde ist es Widerstand (denn die anderen Beziehungen, von denen tiefer unten, liegen im Gefühle, und können aus demselben nicht eintreten in das Bild); es widersteht sonach dem Bilden selbst, und hebt die Freiheit desselben auf, und soeben wird es gebildet.

α. Es ist hier, wo das Bilden erst anhebt, noch die ganze unendliche Freiheit des Bildens oder Setzens schlechtweg vorhanden. Diese in ihrer Unendlichkeit wird beschränkt, und diese Beschränkung gebildet. Es ist demzufolge in diesem Bilde ein Doppeltes, das in Wechselwirkung und Gegensatz miteinander gestellt wird: zuvörderst das unendliche Vermögen zu setzen selbst, in die Einheit des Bildes gefasst, was wir oben als Ausdehnung beschrieben haben. Diese leere Ausdehnung, als das Bild des Vermögens selbst, ist dem Ich allenthalben durchsichtig und durchdringlich. Sodann der Gegensatz: ein eben solches unendliches Setzen von Seiten des Widerstandes, das die Durchsichtigkeit und Durchdringlichkeit aufhebt. Das aus diesen beiden Bestandtheilen entstehende Ganze ist das Bild der *Materie.*

β. Ist denn doch noch a wirklich und in der That gesetzt in der Form. Auch diesem Setzen muss ein Gegensatz gebildet werden, ausserdem wäre es nicht Bild eines Widerstandes. Es ist durch das Setzen des Ich überhaupt gesetzt als

seyend; der Widerstand muss sich auch noch selbst setzen mit seinem eigenen Seyn, welches mit dem ersten vereinigt ein weiter bestimmtes Seyn oder eine Qualität geben würde.

Lassen Sie uns das Letztere an einer tieferen Betrachtung des äusseren Sinnes klarmachen. Der äussere Sinn ist, zufolge der soeben gegebenen Erklärung, die Beschränkung der productiven Einbildungskraft durch das sich selbst Setzen eines Widerstandes überhaupt. So ist der Total-Sinn, das Gefühl (der Sinn der Betastung), die Einbildungskraft für Ausdehnung in ihrer Beschränktheit. Durch diesen Sinn wird die Materie als undurchdringbar wahrgenommen. Wir schweigen hier von diesem Sinne, inwiefern er ausser dieser allgemeinen Undurchdringlichkeit noch andere Qualitäten der Materie (kalt, warm, rauh, glatt und dergleichen) liefert. Der begreiflichste Sinn für die Qualität ist das Gesicht, welches von dem Gefühle als Total-Sinne dadurch verschieden ist, dass das letztere nur das Setzen im Acte ausdrückt, das Sehen aber Bild des Gesetztseyns und des sich selbst durchsichtigen Gesetztseyns als eines solchen ist. Ich sehe den Gegenstand, heisst: das *Setzen* desselben ist vollendet, und ich bin auf die Gesetztheit beschränkt. Aber ich sehe denselben nicht durch, heisst: das Innere desselben ist nicht durch mich gesetzt, mir daher auch nicht bekannt, sondern es ist durch den Gegenstand selbst gesetzt. Die Grenze dieses meines Setzens und des Sichsetzens des Gegenstandes wird nun bezeichnet durch eine weitere Bestimmung meines Sehens selbst, die dem Gegenstande beigemessen wird, mein Sehen bleibt kein reines Sehen, sondern es wird Sehen einer Farbe, als weitere Bestimmung des reinen Sehens.

c. Diese drei Bestandtheile bilden zuvörderst unter sich ein organisches Ganzes, wie dies schon im vorigen Abschnitte bewiesen worden ist. Es ist daher schlechthin unmöglich, dass ein äusseres objectives Seyn gebildet werde, das nicht materiell sey und sinnliche Qualitäten habe. Auch ist es unmöglich, dass eine Materie sey ohne Qualität, oder dass eine Qualität anders sey, ausser an einem Materiellen.

6) Durch diese Untersuchung hat unsere ganze Ansicht

sich verändert und erweitert. Wir betrachteten das, was wir früher äussere Wahrnehmung nannten, in seiner eigenen Dreifachheit als ein für sich Bestehendes und Abgesondertes. Hier finden wir es selbst als ein blosses Glied eines grösseren organischen Ganzen des Bewusstseyns. Die synthetische Periode nemlich, die wir hier beschrieben haben, besteht aus folgenden drei Hauptbestandtheilen: 1) aus einem Gefühle, des Triebes nemlich, 2) aus einer Anschauung, des realen Vermögens nemlich, des Vermögens einer Causalität in der Sphäre des Seyns, 3) aus einem Bilde des Widerstandes. Da dieses Bild entworfen wird durch die freie und absolut productive Einbildungskraft, zwar ohne Bewusstseyn der Freiheit, so können wir das ganze Geschäft in diesem Bilden sehr füglich nennen ein *Denken,* indem durch die veränderte Ansicht selbst dasjenige, was früher uns als Affection durch den Sinn und als Anschauung erschien, mit in dieselbe Sphäre fällt.

7) Wohin fällt nach dem Gesagten der eigentliche Brennpunct der äusseren Wahrnehmung, wenn man dieselbe als ein Besonderes betrachtet; das heisst, worin geht im Zustande derselben das Leben auf? Offenbar in dem Erschaffen des Bildes. Nicht die in derselben vorkommende Anschauung der Ausdehnung ist Focus, Mittelsitz, sondern sie wird nur gebildet und objectiv hingestellt, freilich zufolge der unmittelbaren Anschauung, die damit verknüpft ist; und so hingesetzt wird ihr ein Gegensatz gegeben. Der Sinn ist nur der eigentliche Punct des Conflictes der Entgegengesetzten, und so *ist* auch er nicht unmittelbar, sondern er wird objectiv hingesetzt. Der dritte Bestandtheil, das Setzen, *ist* zwar zunächst unmittelbar, denn es ist der Act des Bildens, die Erschaffung eines Bildes selbst: dennoch wird es in demselben ungetheilten Momente auch zugleich objectiv gesetzt, und so wird es der besondere Sinn für Qualität; wie an dem oben gegebenen Beispiele vom Sehen erläutert worden. Also die ganze äussere Wahrnehmung ist überhaupt gar kein Bewusstseyn, sondern sie ist ein bewusstes, durch absolute Production der Einbildungskraft dem Bewusstseyn erzeugtes Object. Und so ist denn insbesondere das Denken darin ein doppeltes, theils ein wirkliches Denken,

als Erschaffen des Bildes, theils ein gedachtes Denken, als objectivirter Sinn für Qualität, und die Anschauung darin ist gleichfalls doppelt, theils wirkliche Anschauung, in Erschaffung der Ausdehnung, theils Anschauung der Anschauung, indem der Freiheit derselben an der Materie ein Widerstand gegeben wird.

Und so ist denn auch der äussere Sinn nicht wirklicher Sinn, sondern nur das Bild des einigen wahrhaften Sinnes, der uns übrigbleibt, des inneren Sinnes. Dieses Alles hätte man auch schon in blosser Beobachtung daraus schliessen können, dass der Raum sowohl als der äussere Sinn aus dem eigentlichen Innern des Ich herausgesetzt, der letztere sogar zu einem Sinnenwerkzeuge verkörpert wird.

8) So demnach verhält es sich. Nun aber kann jener Act der productiven Einbildungskraft nicht zum Bewusstseyn kommen, sondern er verschmilzt unmittelbar mit seinem Producte. Darum erscheint die äussere Wahrnehmung nicht als ein Bewusstes, was sie zufolge des gegebenen Beweises ist, sondern als ein Bewusstseyn, und zwar als ein unmittelbares und unbedingtes, und so wird denn dem gewöhnlichen Bewusstseyn die äussere Welt vorgespiegelt, als ein unmittelbarer Gegenstand des Bewusstseyns. Wie haben wir es gemacht, um das Gegentheil einzusehen? Wir haben durch Denken die äussere Wahrnehmung in einen höheren Zusammenhang aufgenommen, und so das Glied des Zusammenhanges, das dem gewöhnlichen Bewusstseyn sich verbirgt, vor unser künstlich erzeugtes Bewusstseyn gebracht. So auch nur kann es eingesehen werden. Wer daher dieses Denken nicht mit uns verrichtet, oder, obwohl er es versucht, weil er es nicht recht macht, nicht von der Evidenz desselben ergriffen wird, der sieht es eben nicht ein. Nun hilft ihm all sein Betheuern, sein Bösewerden, sein Versichern, dass er durchaus nicht anders könne, nichts. Das wissen auch wir recht wohl, und beweisen es ihm noch obendrein, was er selbst nicht einmal kann, dass er durchaus die Sache nicht anders ansehen könne, als er sie ansieht, weil er die Bedingung der anderen Ansicht nicht erfüllt.

So nun aber Jemand unseren Satz so verstehen wollte:

wir bilden uns die Dinge bloss ein, wie er denn wirklich also sogar von seynwollenden Philosophen verstanden worden, der würde nur zur Schau legen seinen unendlichen Unverstand, seine absolute Unfähigkeit sich zu belehren, und in irgend eine Vorstellung einzugehen, die er nicht schon hat, und zwei Gedanken hintereinander zu fassen, so dass er den ersten noch wisse, wenn es zum zweiten kommt. *Wir bilden uns ein* in den höheren Regionen der Freiheit, wo wir das Einbilden auch lassen könnten. Dasjenige Bilden aber, von dem wir gesprochen haben, kann unter Voraussetzung eines Triebes, dergleichen dem Leben des Bewusstseyns wohl absolut zukommen dürfte, nicht unterlassen werden; es ist schlechthin nothwendig, und eben darum dringt sich auch sein Resultat uns auf. So haben wir auch, denk' ich, die äussere Wahrnehmung abgeleitet.

9) Das deutlich hervorgehende Resultat ist folgendes: das, was durch das hier zu Grunde liegende Verhältniss des Lebens angedeutet worden, und als einzig Wahres übrigbleiben mochte, eine *Begrenzung* des Lebens, ist in dem Objecte der äusseren Wahrnehmung gar nicht berührt, sondern dieses Object ist ein blosser Gegensatz gegen die Einbildungskraft, gar nichts für sich, wie es sich denn auch dem nur nicht ganz flüchtigen Blicke nicht dafür ausgiebt, sondern Product eines Verhältnisses zu einem anderen, der Einbildungskraft. Wodurch das Ding eigentlich daseyn soll, um auch nur mit uns in Berührung zu treten, und worin darum sein eigentliches Wesen bestehen müsste, ist doch wohl seine *Kraft;* diese aber ist nichts Materielles, noch offenbart sie sich irgend einem äusseren Sinne, sondern sie wird bloss gedacht. Die Kraft demnach, etwas durchaus Unsinnliches und Uebersinnliches, würde das eigentliche Ding seyn. Was will denn also diese raumfüllende Materie mit ihren Qualitäten, und wie könnte denn diese jemals für das wirkliche Ding gelten?

10) Dennoch entsteht hier die vorläufige und auch nur vorläufig zu beantwortende Frage, wie denn ein solches Bild des Widerstandes überhaupt in seiner allgemeinen Form zusammenhange mit dem Begriffe der angestrebten Wirksamkeit?

Offenbar also: der ganze Widerstand, auf welchen auch der Trieb in seiner Ganzheit sich bezieht, und welchem man durch Hindurchgehen durch die Bedingungen theilweise beizukommen sucht, muss beisammen seyn, und er ist in diesem Beisammenseyn gesetzt in dem Raume. In ihm ist zugleich und Eins, was nachher in der Zeit ein Mannigfaltiges nacheinander seyn wird. Es soll demnach im Raume ausgesucht werden ein Punct (entsprechend dem oben Nro. 3. b. beschriebenen a), in dem die Wirksamkeit anhebe. Z. B. bei der Materie, als solcher, ist die widerstehende und zu ertödtende Kraft die des Zusammenhanges der Theile. Dieser ist zuerst in einem Puncte, und von dem aus in dem angrenzenden zu unterbrechen.

11) Das Bild der unmittelbaren Wirksamkeit des Ich ist eine gerade Linie; darum erscheint auch alle solche unmittelbare Wirkung als geschehend in Linien (Stoss, Druck, Schub). Kommt ein unüberwindlicher Widerstand, so wird abgewichen in eine andere gerade Linie, und es entsteht ein geradliniger Winkel. Die Wirkung in krummen Linien geschieht nur mittelbar, und mit Bedacht nach einer Regel, z. B. um einen gegebenen Mittelpunct herum; dagegen die gerade Linie ohne allen Bedacht unmittelbar herausbricht, und eben der Ausdruck der freien Construction selbst ist. Die Krümme ist der gerade Gegensatz der Freiheit, die Begrenzung derselben, wie denn der allgemeine Raum nothwendig als eine Kugel gebildet wird.

Man hat nach dem Grunde der drei Dimensionen des Raumes gefragt. Zuvörderst bedarf es dabei nur des richtigen Begriffes von Dimension, der, wo wir den Grund angeben werden, sich von selbst finden wird. Sodann muss man nur wissen, wo man diesen Grund zu suchen hat; keineswegs nemlich in der Region der Begriffe, sondern nur in der der Anschauung; denn hier ist blosse Anschauung, und das Angegebene ist eine Begrenzung der Anschauung. Gieb mir den Grund der drei Dimensionen an, heisst nichts Anderes als: versetze mich in den Standpunct, wo diese Anschauung mir nothwendig erfolgt. Dieser Standpunct ist z. B. nicht der des Punctes; von mir, als Mittelpuncte, aus sind unendlich viele Linien möglich, und wenn dies für Dimension gehalten würde, hätte der

Raum unendlich viele Dimensionen. Sondern der Standpunct dieser Anschauung ist die *Linie* als das Bild der Freiheit, und darum auch der Zeit. Diese Linie, die Eine Dimension hat, muss durch den Widerstand auf alle mögliche Weise begrenzt seyn. Aber es giebt drei solche Weisen: sie ist begrenzt in der Länge an beiden Enden, in der Breite gleichfalls an beiden Enden, wodurch der Raum von der Linie aus zu einer Fläche, und in der Höhe und Tiefe, wodurch derselbe aus der Fläche zum geometrischen Körper wird. Dies sind die drei möglichen Richtungen um den ursprünglichen Raum nachzuconstruiren, wenn man nemlich ausgeht von der Linie, und diese voraussetzt. Also ganz eigentlich im Gegensatze mit dem Bilde des Wirkens des Ich hat der Raum Dimensionen, und zwar ihrer drei.

12) Wir haben die äussere Wahrnehmung überhaupt genannt ein *Denken;* früher haben wir gesagt, sie sey eine Production durch absolute Bildungskraft. Inwiefern es uns nun mit Beidem rechter Ernst ist, wie es denn allerdings ist, so ist uns alles Denken producirend durch absolute Bildungskraft, und umgekehrt. Also das Denken ist durchaus nichts Leidendes, Empfangendes, oder dess Etwas. (Hätte man sich nur den Begriff des Denkens auf diese Weise früher klargemacht, so hätte schon von da aus die Philosophie auf den rechten Weg kommen müssen.) Oben beschrieben wir das Denken als ein Herausgehen aus dem inneren und unmittelbaren Bewusstseyn. Das innere aber ist Gefühl und Anschauung, beides als unmittelbares Seyn der Freiheit, und so unmittelbares Bewusstseyn. Aus diesem werde durch Denken herausgegangen, sagten wir. In welcher Weise? Doch offenbar nicht in der Weise des Seyns, das überhaupt hier nicht stattfindet, sondern in der des Bewusstseyns, welches hier stattfindet! Da dies aber ein *Herausgehen* aus dem unmittelbaren Bewusstseyn ist, so muss es seyn ein Bilden, und zwar ein absolutes Bilden, ein reines Erschaffen eines neuen Bewusstseyns. Freilich ein Erschaffen nach einer Regel, keinesweges aber blind und gesetzlos, wie diejenigen es nehmen, die uns so verstehen: man bilde sich die Dinge bloss ein. — Dieser hier aufgestellte Begriff des Denkens wird sich durchaus

bestätigen. Hier insbesondere wird gedacht ein Widerstand gegen die productive Einbildungskraft, oder das Denken selbst in seiner allgemeinsten Form; also es liegt hier das absolut erste Denken. Die productive Einbildungskraft producirt sich selbst, es versteht sich im Bilde, und bildet dieser also producirten einen Widerstand. Dies ist mit Kurzem die hier vorkommende Function des Denkens, oder der absoluten Bildungskraft. Diese Bildungskraft ist hier immanent-transcendent, in sich bleibend-aus sich herausgehend.

Mit anderem, späterhin aufzuzeigendem Denken wird es sich anders verhalten. Da wird die Bildungskraft bilden nicht sich selbst, sondern ein anderes, in der Anschauung ihm schon gegebenes Vermögen, und diesem einen Gegensatz bilden, in welcher letzteren Function allein sie reines Denken ist.

13) Auch wir, die Philosophirenden, schlechthin als solche, sollen denken, das ist, durch die Bildungskraft absolut produciren. — Das soeben Vorgetragene hatte zwei Haupttheile. Erstens war einzusehen: unter der und der Voraussetzung (des Triebes u. s. w.) muss ein Bild des Widerstandes erzeugt werden. Dieses *muss* sagt aus, dass an das eine Denken, das des vorausgesetzten, unmittelbar ein anderes Denken als von ihm unabtrennlich sich anknüpfen werde; also, es wird durch dieses *muss* ausgesagt, dass durch unmittelbare Causalität des Denkens selbst, des sich erweiternden Denkens, das zweite Denken aus dem ersten ohne alles Zuthun der Freiheit sich machen werde: und so muss denn, wenn unsere Behauptung richtig ist, in jedem Zuhörer, der nur das erste Glied richtig gedacht hat, das zweite ohne sein Zuthun entstanden seyn, und die begehrte Evidenz ihn unmittelbar ergriffen haben. Ganz anders aber verhält es sich mit dem zweiten Theile des Vorgetragenen, mit der Frage: wie wird dieses Bild des Widerstandes ausfallen?

Zweites Capitel.

Wir sahen, wie das Ich, beschränkt auf einen blossen Trieb, und ohne alle unmittelbare Causalität durch sein Seyn, sein Vermögen, in der Zeit durch Bedingungen hindurch zum Ziele zu gehen, anschaute, dasselbe berechnete auf den gleichfalls im Bilde entworfenen Widerstand, und so einen Plan seiner Wirksamkeit vollendete. Es leuchtet unmittelbar ein, dass es jenes Mannigfaltige der Bedingungen und der Zeit in keinem anderen Einheitsbegriffe fixiren kann, ausser in dem von sich selbst; dass es daher in diesem Zusammenhange nothwendig sich selbst denke, und zwar hier als reales Princip (nicht bloss, wie im vorigen Abschnitte, als Princip einer Reproduction durch Einbildungskraft), und zwar schlechthin *a priori*, ohne dass irgend eine reale Causalität vorhergegangen, indem ja die ganze synthetische Periode von einer völligen Vernichtung derselben ausgeht.

Nun ist das Widerstehende Materie, und die Absicht ist, diese zu trennen, aus ihrem Orte zu bringen, zu bewegen. Materie aber kann aus ihrem Raume verdrängt werden nur durch andere Materie: und so müsste denn das Ich als wirkende Kraft in einer materiellen Welt selbst Materie seyn, also ein unmittelbar gegebener, bestimmter und im Raume begrenzter Körper. Und zwar soll in diesem Körper der Begriff unmittelbar Ursache einer Bewegung der Materie werden können, um vermittelst dieser nach dem Begriffe zweckmässig entworfenen Materie die starre Materie ausser uns gleichfalls zweckmässig zu bewegen. Eine solche Beweglichkeit der Materie durch den blossen Begriff kann man füglich nennen Organisation, vermittelst welcher ein Körper Organ wird auf die übrige Körperwelt. Das Ich im Bilde seiner Wirksamkeit auf Materie würde sich demnach verwandeln in einen organisirten Körper.

Eine vermittelst dieser Organisation in der materiellen Welt vollzogene Wirksamkeit müsste nun der Sinn, und zwar hier der oben beschriebene äussere, stets begleiten, um ermessen

zu können, inwiefern der beabsichtigte Plan wirklich ausgeführt sey, oder was noch zu thun übrigbleibe. Der Sinn müsste darum mit dem Organe innig vereinigt seyn und Eins ausmachen, und darum auf dieselbe Weise in der Materie dargestellt seyn, wie das Organ, woraus sich ergäbe ein materielles Ich im Raume mit äusserem Sinne und Organe.

So, sage ich, muss das Ich erscheinen schlechthin *a priori*. Dass man wirke, erfährt man nicht; es findet davon keine Wahrnehmung statt, wie von einem Zustande, der ohne alles unser Zuthun ist. Die Wirksamkeit setzt ja einen frei und durch absolute Selbstthätigkeit entworfenen Begriff voraus. Dieser Begriff und die mögliche Wirksamkeit nach demselben werden ja innerlich angeschaut (so nemlich haben wir es im obigen beschrieben und dargethan), eben als blosses Vermögen, sogar vor der wirklichen Vollziehung der entworfenen Causalität voraus, und schon in diesem durchgeführten und vollendeten Vorbilde einer solchen Wirksamkeit erscheint das Ich nothwendig als ein materielles Organ.

Wodurch demnach und durch welches Vermögen eigentlich wird das Ich zu einem materiellen Leibe gebildet? Offenbar durch absolut productive Bildungskraft, ebenso wie das Bild des Widerstandes selbst, bei derselben Gelegenheit und zufolge desselben Gesetzes. Der Begriff der angestrebten Wirksamkeit, das bestimmte Vorbild dieser Wirksamkeit selbst sollte entworfen werden. Dazu bedurfte es eines Bildes des Widerstandes, um auf denselben das Vermögen zu berechnen: so bedarf es wiederum eines Bildes des Vermögens, um auf dieses den Widerstand zu berechnen. Der Widerstand aber ist niedergelegt in der Materie, und so muss denn die Kraft in dasselbe Medium der Materie aufgenommen werden, damit eine solche Berechnung möglich sey. Es folgt daraus von selbst: sowie das Bild des Widerstandes, die äussere Wahrnehmung, nicht Bewusstseyn war, sondern Bewusstes, ebenso ist auch das Bild des Ich als materiellen Leibes nicht Bewusstseyn, sondern Bewusstes, oder schärfer die Sache ausgedrückt: die Materialität ist die absolute apriorische Form des Selbstbewusstseyns in der Wirksamkeit auf den ursprünglichen Widerstand;

die Form der Selbstanschauung des Ich durch den äusseren Sinn, so wie die Zeit die Form der Selbstanschauung des Ich ist durch den inneren Sinn. Nun kann die Wirksamkeit des Ich auf den ursprünglichen Widerstand theils bloss vorgebildet werden, in welcher Region wir uns bisher gehalten haben, theils kann sie auch wirklich vollzogen, und in dieser wirklichen Vollziehung angeschaut werden; in beiden Fällen aber bleibt die Form, dort des freien Bildens, hier der Anschauung, die Materialität des Ich.

Drittes Capitel.

Setzet nun, das Ich sey mit der Entwerfung dieses Begriffes seiner angestrebten Wirksamkeit und allen den Constructionen, wodurch dieser Begriff bedingt ist, vollkommen fertig; ist nun die wirkliche Causalität da, oder ist sie noch nicht da? Sie ist durch den allervollkommensten Begriff noch keineswegs da und gegeben, sondern sie ist nun nur erst vollkommen möglich. Das vorher gebundene und alles Vermögens zur Causalität beraubte Ich hat nun bloss durch den Begriff sich vollkommen befreit, also, dass es die entworfene Causalität aus dem begriffenen Anfangspuncte anheben kann, sobald es dieselbe eben anhebt, und dass es zu dieser Causalität keines Anderen weiter bedarf, denn seiner selbst.

Wenn es nun aus dieser vollkommenen Möglichkeit zur Wirklichkeit kommen sollte, was müsste geschehen, welches ist der eigentliche Uebergangspunct von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, das noch erforderliche *complementum possibilitatis?* Diese Frage ist sehr wichtig, theils weil sie bisher von den Philosophen nicht eben gründlich untersucht worden, theils um ihrer wichtigen Folgen willen auf unser ganzes System.

Ohne Zweifel ist dieser Uebergang des Ich zur wirklichen Causalität eine Veränderung seines dermaligen Zustandes. Ma-

chen wir uns nur diesen Zustand recht deutlich, um zu sehen, worin er verändert werden könne. Es hat dermalen seine Causalität nur im Begriffe; diese ist freilich durchaus bestimmt und vollendet; aber dieses Seyn ist nur im Gedanken, und es fällt weg, so wie die That des Denkens wegfällt, weil dadurch der Gedanke selbst wegfällt. Ihr Seyn wird hier immerfort durch die fortdauernde Freiheit des Denkens gehalten, und fällt hin, sobald diese die Hand abzieht. Dieses Verhältniss etwa möchte es seyn, welches geändert werden müsste; also dass das Seyn der Wirksamkeit unabhängig würde vom Gedanken, in welchem Falle man sie als wirklich würde gelten lassen. Wie soll nun eine solche Veränderung zu Stande kommen? Machen wir uns das Ganze auf folgende Weise deutlich! Es giebt ein doppeltes Verhältniss zum unmittelbaren Bewusstseyn. Wo nemlich irgend unmittelbares Bewusstseyn stattfindet, das Gefühl und die Anschauung nicht ausgenommen, ist als das Oberste und Höchste, als das *summum modificabile,* zu setzen absolut freies und unbestimmtes Bildungsvermögen. Dieses wird, falls es zu einem bestimmten Bewusstseyn kommen soll, allemal beschränkt. Es kann aber beschränkt werden auf eine doppelte Weise: 1) durch die unmittelbare Thätigkeit des Ich selbst, die sich darstellt als Thätigkeit zu einem gewissen Producte (einem Bilde). In diesem Falle ist das *summum modificabile* unmittelbar gerichtet auf die Thätigkeit, und es erblickt das Product nur durch die Thätigkeit hindurch; fällt demnach diese bestimmte Thätigkeit weg, so fällt auch das Product aus dem Bewusstseyn heraus, und sein Seyn in diesem ist aufgehoben. Dies ist nun der Fall bei allem bloss Gedachten, und so auch bei dem beschriebenen Bilde der möglichen Wirksamkeit. 2) Das *summum modificabile* ist schlechthin und unmittelbar beschränkt, keinesweges durch eine diese Beschränkung bedingende freie Thätigkeit, oder dess Etwas. Dies ist der Fall bei der oben beschriebenen Beschränkung der absolut productiven Einbildungskraft. Da nun eine solche Beschränkung durchaus unbedingt ist, so wird das Seyn, dessen im Zustande derselben man sich bewusst wird, gleichfalls vorgestellt als ein Unbedingtes, durch die Zurückziehung der

Freiheit, durch die es ja nicht bedingt ist, keinesweges Aufzuhebendes.

Das Ich soll den Begriff seiner Wirksamkeit in der That vollziehen, heisst daher, es soll aus der Region des durch blosse Zurückziehung der Freiheit zu vernichtenden Seyns, der Region der Begriffe, sich begeben in die Region der unmittelbar gebundenen Bildungskraft, in welcher alles ein festes und auf sich selbst ruhendes, beharrliches Seyn annimmt.

In diese Region ist es als Substanz schon versetzt durch seinen materiellen Leib. Zu einem in der That wirkenden materiellen Leibe müsste es sich demnach machen, um in die Form der Wirklichkeit einzutreten. Da in dieser Region Alles feststeht, so werden es auch die auf diese Weise vollzogenen Producte seiner Freiheit.

Also der Uebergang des Ich von dem blossen Denken einer möglichen Causalität zur wirklichen Vollziehung derselben besteht darin, dass es sich seiner ganzen Persönlichkeit nach von der Freiheit des blossen Begriffes befreit, und sich hingiebt in sein ursprüngliches Principseyn in der Region der absolut beschränkten Bildungskraft. Dieser Uebergang aber geschieht mit absoluter Freiheit.

(Daher kommt es, dass man in Gedanken jeden Entschluss zurücknehmen kann; was aber gethan ist, ist gethan, und wir können es durchaus nicht als ungeschehen denken, indem es unsere eigene Anschauung des Seyns unwiderruflich bindet. Zurücknehmen können wir es nur durch ein neues wirkliches Thun, wodurch wir das Product der ersteren That zerstörten, und ein anderes an die Stelle desselben setzten.)

Anmerkung.

1) Den Uebergang des Ich aus dem blossen Begriffe zur wirklichen Causalität kann man beschreiben als eine Bindung der vorher (zu einem freien Begriffe) gelösten Freiheit; man kann aber auch, wenn man bedenkt, dass der Begriff nur ein leeres Bild, die Wirksamkeit aber das wahrhaft Reale sey, diesen Uebergang betrachten als eine Befreiung von einer Leerheit, und Gewinnung einer höheren Freiheit, wie wir oben die Sache genommen haben. In jedem Falle wird es zufolge der

oben aufgestellten Grundsätze ein unmittelbares Bewusstseyn dieses Ueberganges geben müssen, welches erscheinen wird als Bewusstseyn einer Selbstbestimmung, indem es ja der absolute Uebertritt des Ich aus einer Form seiner Kraft in die entgegengesetzte Form ist durch eigene höhere, in der Mitte zwischen beiden Formen schwebende Kraft des Ich.

2) Was in die Region der absolut beschränkten Einbildungskraft fällt, erhält ein unbedingtes und beharrliches Seyn, sagten wir oben. In diese Form fällt das Ich als materieller Leib, und darum ist dieses Seyn sein durchaus beharrliches. Als denkend z. B. erscheint es sich nur, inwiefern es wirklich denkt, es kann aber füglich auch gar nicht denken. Sein körperliches Daseyn aber behält es immer, selbst wenn es im tiefsten Schlafe, oder in Ohnmacht liegt. So behalten auch seine Producte in der materiellen Welt ihr Daseyn, so lange nur die Materie, die dadurch modificirt ist, bleibt, und können ihren Urheber in der Sinnenwelt Jahrhunderte überleben.

Viertes Capitel.

Was ich wirklich, d. h. in der Region der durch sich selbst gebundenen Bildungskraft, durch meine Causalität hervorbringe, soll meine eigene äussere Anschauung binden, und durch kein Zurücknehmen des Denkens sein Seyn zurückgenommen werden können. Ja, was noch mehr ist, es soll auch die Anschauung anderer vorstellender Wesen meines Gleichen binden, ebenso, wie mein körperliches Daseyn überhaupt sie auch binden soll.

So nemlich behaupte ich, welche Behauptung hier als eine blosse Thatsache des Bewusstseyns hingestellt wird. Es liegt in dieser Behauptung Folgendes: 1) Es gebe Wesen meines Gleichen ausser mir, 2) diese seyen gebunden, zuvörderst mich

selbst zufolge meines körperlichen Daseyns als ein Wesen ihres Gleichen anzuerkennen, 3) ebenso seyen sie gebunden, die Producte meiner Thätigkeit in der materiellen Welt wahrzunehmen. Ich rechne mit Sicherheit, nachdem ich das Erstere vorausgesetzt habe, immerfort auf die beiden letzten Stücke. Das Ganze ist hier einfach hingestellt als Thatsache des Bewusstseyns ohne alle Ableitung, oder, was eben unsere Ableitungen in diesem Vortrage allein sind, ohne Aufnahme in einen höheren Zusammenhang, weil wir eben ein höheres Glied, mit dem wir diese Thatsache in Zusammenhang bringen könnten, hier noch nicht haben, sondern erst durch Aufsteigen von diesem Puncte aus es uns verschaffen wollen. Für jetzt haben wir bloss zu sehen, was in dieser Thatsache liege, d. h. wir haben sie bloss in den Zusammenhang des bis jetzt Bekannten zu versetzen, und durch diesen und in diesem sie zu verstehen.

Zuvörderst: wie komme ich überhaupt zu der Voraussetzung? Wie kommt das Bild und der Gedanke solcher Wesen meines Gleichen ausser mir zu Stande? Es ist dies nicht nur wunderbar, es ist sogar allen unseren bisherigen Voraussetzungen widersprechend. Das Leben der Freiheit und des Bewusstseyns ist bisher als Eins vorgestellt worden, und nur aus dieser Einheit haben wir abgeleitet, und unter der Voraussetzung dieser Einheit erklärt und bewiesen. Hier zerspaltet jenes Eine Leben offenbar sich in mehrere Leben, die im Wesentlichen einander gleich seyn sollen, also es wird, wenn das letztere sich bestätiget, jenes Eine Leben in mehreren Formen wiederholt, und mehrmals gesetzt. Wie geschieht nun diese Wiederholung? Keineswegs noch, aus welchem *Grunde* geschieht sie? welche Frage wohl nur erst an einem anderen Orte zu beantworten seyn dürfte, sondern bloss: durch welches Factum kommt das Setzen anderer Wesen ausser uns zu Stande?

a. Beantworten wir uns zur Vorbereitung nochmals die schon oft beantwortete Frage: wie mache ich mich selbst zu einem realen Principe? in aller möglichen Klarheit. Als bildendes Princip habe ich mich schon, und schaue als solches mich an durch die unmittelbare innere Anschauung der Freiheit. Nun habe ich ausser dieser inneren Anschauung noch

eine andere Form des unmittelbaren Bewusstseyns, nemlich die unmittelbar durch sich selbst beschränkte productive Bildungskraft. Ich versuche auch diese zweite Form an dem auf die erst beschriebene Weise angeschauten Ich, und finde, dass auch durch dieses die productive Einbildungskraft unmittelbar beschränkt werde, 1) durch dasselbe als materiellen Leib, 2) durch die Producte desselben als materiellen Leibes in der materiellen Welt.

Habe ich nun das Ich vollkommen entäussert, durch Denken aus der unmittelbar inneren Anschauung heraus und in die Region der äusseren Wahrnehmung gestellt? Ja und nein. Die körperliche Darstellung des Ich und die Wirksamkeit desselben in der materiellen Welt sind entäussert; aber die Selbstbestimmung zu dieser Wirksamkeit, der Begriff und Plan, nach welchem diese einhergeht, bleiben bloss und lediglich Gegenstand der inneren Anschauung, und insofern ist das Ich nicht entäussert. Nun aber ist die Wirksamkeit als das Aeussere, durch die Selbstbestimmung und den Begriff, als das Innere, bedingt, und ohne Inneres kommt es zu gar keinem Aeusseren. Dieses Ich also kommt weder durch die blosse äussere Anschauung oder das productive Denken, noch kommt es durch die blosse innere Anschauung zu Stande, sondern nur durch eine absolut unzertrennliche Synthesis beider.

b. Ich versuche es noch weiter, ob ich nicht sogar über diese Synthesis hinaus das Ich gerade so, wie es in der Synthesis vorkommt, aus innerer und äusserer Selbstanschauung zusammengesetzt, durch productives Denken ganz aus der jetzt vorhandenen inneren Anschauung herausbringen könne, ob ich es nicht in das rein ursprüngliche Denken fassen könne, wodurch, als durch ein absolutes Herausgehen aus dem Inneren, es von *dieser gegebenen* inneren Anschauung ganz abgelöst würde; für das Ich dieser inneren Anschauung ein durchaus eigenthümliches und auf sich selbst beruhendes Seyn bekäme, für dieses Ich ein wahres Nicht-Ich würde, so wie das erste Product des freien Denkens, das bloss materielle Object der äusseren Wahrnehmung es war, ja noch in einem weit höheren Grade. Für dieses Ich der bisher beschriebenen inneren

Anschauung, sagte ich; ohnerachtet es in und für sich selbst freilich ein Ich seyn würde, indem es ja also gedacht worden.

Ich versuche es, und finde, dass ich dies nicht nur kann, sondern dass ich es auch muss. Die productive Einbildungskraft findet im Versuche eines solchen Denkens sich genöthiget, es zu realisiren, d. i. sie findet sich beschränkt durch das Seyn solcher äusserer Iche, und zwar, wie dies aus der ursprünglichen Form der Bildungskraft hervorgeht, ins Unendliche möglicher Iche. Das Ich muss durch Denken entäussert werden, und es kann durch Denken entäussert werden ins Unendliche. In welchem bestimmten Falle nun dieser Begriff angewendet und realisirt werden müsse, davon werden wir an einer anderen Stelle Rechenschaft geben.

c. Zuvörderst über die Form dieses ursprünglichen Denkens des Ich, d. i. seines Entäusserns. (Das innere Ich wird freilich auch gedacht und in die Form des selbstständigen Seyns aufgenommen; aber es wird nicht gedacht durch das absolut ursprüngliche Denken, sondern es wird gedacht zufolge der inneren Anschauung.) Das früher beschriebene Denken des bloss materiellen Objectes der äusseren Wahrnehmung erschien, wenigstens in unserem zweiten Abschnitte, als begründet und bedingt durch ein anderes, durch die Nothwendigkeit, einen Begriff der im Triebe angestrebten Thätigkeit zu entwerfen. Für das Denken eines Ich ausser dem Ich der unmittelbaren inneren Anschauung haben wir keine Bedingung angegeben, wir haben es hingestellt als ein absolutes Factum. Es ist darum dieses Denken hier wenigstens eine durchaus unbedingte Bestimmung des reinen und absoluten Denkens, es wird also gedacht, weil eben gedacht wird, und das Denken selbst führt dieses besondere Denken bei sich. Man kann nicht sagen: *ich* denke (bringe denkend hervor) andere Iche, sondern vielmehr: das allgemeine und absolute Denken denkt (bringt denkend hervor) die anderen Iche und mich selbst unter ihnen. — Im Verfolge wird sich vielleicht ein Grund auch für dieses Denken finden; dass er aber nicht von der Art der bisher beigebrachten Gründe und Bedingungen seyn könne, ist schon hier klar.

d. Gehen wir jetzt zum Inhalte dieses absoluten Gedankens. Das Ich, ganz so wie es oben durch absolute Synthesis der inneren und äusseren Anschauung und als vereinigender Mittelpunct der beiden zu Stande kam, wird absolut gedacht. Also das gedachte Ich erhält *innerlich* seine unmittelbare Selbstanschauung, sein Vermögen der Begriffe, der Selbstbestimmung u. s. w., *äusserlich* einen materiellen organisirten Leib, und mögliche Causalität in der materiellen Welt, ebenso wie das erste Ich, von dem wir in der inneren Anschauung ausgehen, alles Dieses hat.

Bedeutend ist hierbei Folgendes: die unmittelbare innere Anschauung des Ich ist wiederholt; sie ist dermalen wenigstens zweimal. Diese beiden inneren Anschauungen aber sind durch eine absolute Kluft getrennt, und keine von beiden vermag hineinzuschauen in die andere, indem jedwede von der anderen aus nicht angeschaut, sondern nur gedacht wird. Was ist diese Kluft? Offenbar beruht es auf dieser Unterscheidung, dass ich sage: das ist *mein* Ich, und obwohl ich zugebe, dass mein Nachbar ebenso ein Ich hat, wie ich, ich doch sage, dieses ist nicht mein, sondern es ist sein Ich; welche Worte er von mir redend auf dieselbe Weise wiederholt. Was will nun hier diese Verdoppelung des Ich in: *mein* Ich? Offenbar beruht darauf der Grundcharakter des Individuums als solchen, eben des Ich-Ich. Worin besteht nun dieser?

Erinnere man sich nur, wie wir überhaupt zu einem Ich gekommen! Das Wissen reflectirte sich selbst, traf und ergriff sich auf der That; was doch wohl eine durchaus unmittelbare, und wenn wir dies etwa Inneres genannt hätten, eine innere Anschauung wäre. Diese Anschauung nun war es, welche, aufgenommen in die feste Form des Denkens, ein Ich, zuerst als Wissendes, sodann als Princip gab: und das war der Ursprung des ersten, und in allen unseren bisherigen Untersuchungen *einigen* Ich, und ohne jene Reflexion und Sichanschauung des Wissens wäre es zu gar keinem Ich gekommen. Also, *das wirkliche Daseyn eines Ich gründet sich auf ein absolutes Factum der unmittelbaren Sichanschauung; der Sichanschauung des Wissens nemlich.*

Jetzt soll das Ich vervielfältigt werden, es soll mehrere Iche geben. Demnach müsste die unmittelbare Selbstanschauung mehrmals vorkommen; das Factum dieser müsste vervielfältigt werden, denn jedes Factum dieser Art begründet ein Ich; und umgekehrt, es werden mehrere Iche gesetzt, heisst, das Factum der inneren Anschauung wird als mehrere Male vorgekommen gesetzt. Das Wissen selbst, welches in jenem Factum innerlich angeschaut wird, kann ja darum immer bleiben Eins und dasselbe; dass dieses wiederholt und mehrere Male gesetzt werde, haben wir nicht gesagt, noch liegt es in unserer Ableitung. Lediglich, was ja ganz etwas Anderes ist, das als zufällig erscheinende Factum der *Anschauung,* der *Reflexion* jenes Wissens, ist zu wiederholten Malen gesetzt, und so ist denn ein vielfaches Ich zuvörderst der inneren Anschauung entstanden. An dieses ursprüngliche Factum der inneren Anschauung, als seinen eigentlichen Geburtsort, knüpft sich nun das zu anderen inneren Anschauungen, eines Triebes, eines Vermögens, frei entworfener Begriffe, sich entwickelnde Ich. In die Einheit des zufolge jenes Factums gedachten Ich wird Alles, was noch weiter in innerer Anschauung vorkommt, aufgenommen. Und so ist denn eines Jeden eigenes Ich dasjenige, welches er zufolge der absolut ersten und ursprünglichen Sichanschauung des Wissens, durch die er erst ward, gedacht hat, und auf welches er nun in derselben inneren Anschauung fortgehend alles in ihr Vorkommende bezieht. Daher der Ausdruck: *mein* Ich. Das Ich, das in dem *mein* steckt, und wovon mein das Adjectivum ist, ist das absolut ursprüngliche, durch das unmittelbare Factum der Selbstanschauung zu Stande gekommene. Das zweite Ich, dessen hier gedacht wird, ist das Fortschreiten des ersten Wurzelichs in der Zeit. Weil dieses Fortschreiten mit Freiheit geschieht, und so in der Botmässigkeit des ersten Wurzelichs steht, so schreibt das Wurzelich sich dasselbe zu, als sein Besitzthum, und nennt es das seinige. Das Angegebene also ist der eigentliche Charakter des Individuums als solchen, die Sphären der inneren Anschauung, die, als auf abgesonderte Facta gegründet, sich gegenseitig absondern, und schlechthin ausschliessen.

Resultat: die Individuen als solche sind schlechthin getrennte und für sich bestehende einzelne Welten ohne allen Zusammenhang.

e. Wenn es nun dabei bliebe, so möchte das Leben im Hintergrunde, als Stoff der mannigfaltigen Facten der Reflexion, immer Eins seyn und bleiben, wie wir dies soeben behauptet haben; im Bewusstseyn wenigstens könnte es niemals wieder zur Einheit kommen, da der gegebenen Darstellung nach alles Bewusstseyn durchaus nur individuell wäre. (Es wäre sogar nicht wohl zu begreifen, wie wir, die wir uns doch selbst als Individuen bekennen, eine solche Einheit auch nur problematisch denken, und einander darüber verständlich zu werden hoffen könnten.) Soll darum das Bewusstseyn Bewusstseyn des Einen Lebens seyn, wie wir dies von vornherein behauptet, so müsste die durch die Individualität aufgehobene Einheit in demselben Bewusstseyn wiederhergestellt werden: es versteht sich, 1) da die innere Anschauung eben das Medium der Aufhebung der Einheit ist, durch *Herausgehen* aus diesem Medium, durch sein Gegentheil, also durch *Denken,* welches, da es Darstellung der ursprünglichen und absoluten Einheit ist, ein ursprüngliches Denken seyn würde. 2) Dass sie hergestellt werde, inwiefern sie aufgehoben ist, dass also die in der inneren Anschauung zu mehreren Leben getrennten und abgesonderten Individuen eben als solche und solche bleibend im Denken wieder vereinigt würden; das heisst fürs Erste nur soviel, dass sie eben in dem Einen Denken insgesammt vorkämen.

f. Bedenken Sie wohl, was wir gesagt haben. Das bis jetzt nur factisch in seiner relativen Form, als Gegensatz mit der inneren Anschauung, als Herausgehen aus ihr beschriebene Denken bekommt hier, indem sein eigenthümliches inneres Wesen uns aufgeht, eine ganz andere und höhere Bedeutung. Es wird unmittelbare Sichdarstellung des Lebens, und zwar als Eins und in seiner Einheit. Es kann darum nur ein einiges, mit sich selbst übereinstimmendes und gleichlautendes Denken seyn.

Es ist dieses Denken die Darstellung, d. i. *Bewusstseyn* des Lebens. Es muss darum dieses Denken allenthalben vor-

kommen, wo das Leben in die Form des Bewusstseyns eingetreten ist. In diese ist es eingetreten in den Individuen. Also in diesen, und zwar in allen, müsste es vorkommen. Es ist in sich selbst Eins, also muss es in alle eintreten auf dieselbe Eine Weise.

Ich sage: das Eine Leben in seiner Einheit stellt in diesem Denken sich dar. Das Individuum als solches aber ist gar nicht das Leben in seiner Einheit, sondern es ist nur ein Bruchstück desselben. Und so kann man denn gar nicht sagen, dass das Individuum als solches jenes Denken denke; oder will man doch sagen, es denke dasselbe, so muss man hinzusetzen, nicht als Individuum, sondern eben selbst als das Eine und ganze Leben. Es ist in diesem Denken gar nicht mehr ein besonderes und particuläres Ich, sondern es ist das allgemeine und Eine. (Es werden tiefer unten merkwürdige Anwendungen dieses Satzes vorkommen.)

Wenn dieses Denken im Individuum vorkommt, so wird es freilich, unter Bedingung der *freien Reflexion* nemlich und anders durchaus nicht, in der inneren Anschauung erscheinen, aber keineswegs als ein Product des Ich, sondern als ein Ausdruck eines absoluten Factums.

(Man hat ziemlich allgemein die Wissenschaftslehre so verstanden, als ob sie dem Individuum Wirkungen zuschriebe, z. B. die Production der gesammten materiellen Welt, und dergleichen, die demselben durchaus nicht zukommen könnten. Wie verhält sich die wahre Wissenschaftslehre zu diesem Vorwurfe? Also, jene sind in dieses Misverständniss gerade darum verfallen, weil sie selbst dem Individuum weit mehr zuschreiben, als ihm zukommt, und so selber den Fehler machen, dessen sie die Wissenschaftslehre bezüchtigen, und darum, nachdem sie einmal die ersten Grundsätze misverstanden haben, ihn in diesem Systeme noch weiter getrieben finden müssen, als sie selbst geneigt sind, ihn zu treiben. Aber sie haben sich ganz geirrt; nicht das Individuum, sondern das Eine unmittelbare geistige Leben selbst ist Schöpfer aller Erscheinung, und so auch der erscheinenden Individuen. Daher hält die Wissenschaftslehre so streng darüber, dass man dieses

Eine Leben rein und ohne Substrat (zu einem solchen dient jenen eben das Individuum, und daher stammen alle ihre Irrthümer) denke. Die Vernunft, das allgemeine Denken, das Wissen schlechthin ist höher und mehr, denn das Individuum. Keine Vernunft sich denken können, als eine solche, welche das Individuum besitzt als sein Accidens, heisst eben überhaupt sich keine denken können. Wohl dem Individuum, das von der Vernunft besessen wird!)

Resultat: Das beschriebene absolute Denken stellt dar eine Gemeine von Individuen.

g. Dieses Denken ist Ausdruck des Lebens überhaupt; wo daher das Leben zum Bewusstseyn gekommen, findet es nothwendig statt; aber es ist zum Bewusstseyn gekommen in den Individuen, sagten wir oben. Es folgt daraus, dass alle wirklich vorhandenen Individuen (alle Puncte, in denen das Wissen zur Selbstanschauung gekommen) von jedem Individuum aus nothwendig gedacht werden müssen. Wie ich Individuum die anderen denke, so denken diese wieder mich; und so viele ich denke, so viele denken wiederum mich. Alle also denken dieselbe Gemeine, dasselbe System von Ichen; nur dass jeder einen anderen Ausgangspunct, eine andere Sphäre der inneren Anschauung hat, von welcher er ausgeht. Jeder denkt alle Anderen durch absolut ursprüngliches Denken, nur nicht sich selbst; sich selbst bringt er zu Stande durch die beschriebene Synthesis der beiden Anschauungen.

h. Ein Ich wird nothwendig gedacht mit einem organisirten Leibe. Also jedes Individuum denkt alle übrigen nothwendig also; denn die Ichheit und die organisirte Materialität sind schlechthin vereint im ursprünglichen Denken, im Gesetze des Denkens, und so sind sie es auch im wirklichen, im Einhergehen nach jenem Gesetze.

Und hier beantwortet sich denn die oben aufgeworfene Frage, wo der Begriff des Ich in der Wirklichkeit anwendbar sey, also: wo ein organisirter Leib dem äusseren Sinne, oder, wie wir es nun besser wissen, dem absoluten Denken einer materiellen Welt erscheint. — Nicht etwa, dass aus der Gestalt des Leibes auf ein Ich geschlossen werde: weder unmit-

telbar, denn wie sollte doch ein solcher Schluss aus einer Welt auf eine geradezu entgegengesetzte andere möglich seyn; noch mittelbar, weil ich Individuum einen solchen habe, denn wie sollte ich doch wissen, dass dieser nicht zufällig, sondern dass er wesentlich zu mir als Ich schlechtweg gehöre: sondern, dass beides, der Gedanke des Ich und dieser körperlichen Darstellung, im ursprünglichen, das Leben in seiner Einheit ausdrückenden Denken schlechthin vereinigt ist. —

Fassen wir alles bisher Gesagte also zusammen:

1) Das Eine von uns vorausgesetzte Grundleben stellt sich dar in seiner Einheit; es stellt sich dar, stellt sich hin vor sich selbst, in einem Abrisse und Schema.

2) Diese Darstellung ist im Gegensatze mit einer anderen Sichdarstellung, welche gleichfalls nur im Gegensatze mit dieser ersteren nicht Einheit, sondern stückweise Darstellung ist, Denken: und da es absolute Sichdarstellung des Lebens ist, absolutes Denken.

3) Wir haben sonach das ganze Bewusstseyn, so weit wir bis jetzt dasselbe übersehen, zurückgeführt auf zwei Grundfacta, die unmittelbare Anschauung, die wir durch den Gegensatz als innere charakterisirt haben, und das absolute Denken, welches in Beziehung auf das erste Stück entäussernd ist.

4) Keinesweges etwa das Individuum durch sich selbst und seine Kraft denkt, sondern nur als Eins, und mit Vernichtung seiner Individualität denkt es. Wir thun darum in der Schilderung des Inhalts dieses Denkens gut, wenn wir uns gleich auf den Standpunct der Einheit versetzen, und nicht fragen, wie denkt das Individuum, sondern vielmehr, wie denkt das Eine und allgemeine Denken?

a. Es denkt, allenthalben wo es ist und denkt, eine ins Unendliche mögliche, in der Wirklichkeit aber eine begrenzte, und durchaus im Ganzen so wie in den Theilen bestimmte Gemeine von Individuen.

Mit diesem allgemeinen Denken ist jedoch die Individualität immer vereinigt, denn nur in dieser bricht das Leben zur Sichdarstellung und Bewusstseyn überhaupt hervor; in der Individualität zur Sichdarstellung seiner Form überhaupt, im Denken zu einer expressen, genetisch zu Stande gebrachten, und so sichtbaren Einheit. Sehen wir auf diesen Punct, so müssen wir sagen: dieses Denken ist in allen Individuen numerisch zu wiederholen, und es kommt so viele Male vor, als viele Individuen vorhanden sind, aber immer bleibt es in allen diesen Wiederholungen seinem Inhalte nach durchaus sich gleich.

Doch ist in diesem Einen Denken vom Individuum aus ein Unterschied, nicht aber in dem Inhalte, sondern nur der Relation nach. Jedes nemlich denkt Eins aus der ganzen zu denkenden Reihe der Iche als sein besonderes Ich; und jedes denkt ein anderes als dieses sein besonderes. Dass der Bestimmungsgrund in dieser Absonderung die besondere Sphäre der unmittelbaren inneren Anschauung sey, ist oben klar gemacht.

Dieses Denken ist nun durchaus auf keine Wahrnehmung gegründet, sondern es ist ein absolut apriorisches Denken, das der Wahrnehmung Gesetze vorschreibt. (Nach Kant giebt es ein schlechthin Apriorisches zufolge innerer Anschauung des Vermögens, wie Raum, Zeit u. s. f. Die äussere Welt lässt derselbe an seinen Ort gestellt. Nicht anders verhielt es sich auch bei uns im ersten Abschnitte. Hier aber verändert sich die ganze Ansicht. Wir stellen hier ein absolut Apriorisches ausdrücklich für die Aussenwelt; und es wird sich bald zeigen, dass von diesem Puncte aus die ganze Aussenwelt sich in ein schlechthin Apriorisches verwandeln werde.) Es ist ein Apriorisches, sagte ich, es wird durch dieses Denken äusserlich absolut hingestellt ein Begriff, der des Ich, der durchaus nur in innerer Anschauung gebildet werden kann, und aller äusseren Wahrnehmung widerspricht. Dieser wird realisirt als ein blosses reines Vermögen und Gesetz; nicht als irgend ein wahrnehmbares Wirken, sondern als Grund und Regel eines solchen in der Zukunft. Das Ich ausser uns wird ja nicht gedacht zufolge seiner Aeusserung, sondern schlechtweg.

Zufolge dieses Begriffs erst wird von ihm erwartet und ihm angemuthet, dass, falls es sich äussere, es sich äussere als ein Ich; die von ihm zu erwartende Wirksamkeit wird anticipirt, und ihr im voraus das Gesetz gegeben.

b. Ein Individuum wird, als Sinn und Organ für die materielle Welt, nothwendig gedacht, als dargestellt in dieser materiellen Welt durch einen gleichfalls materiellen Leib. Diese absolute Synthesis und Unabtrennbarkeit eines Ich der inneren Anschauung von einem materiellen Leibe wird nicht etwa durch einen neuen Denkact gemacht, etwa erschlossen, weder *unmittelbar*, dass etwa aus einem so gestalteten Leibe nach irgend einem Grundsatze des Schlusses ein Ich erfolge, und umgekehrt (denn wie gedächte man wohl einen solchen Grundsatz des Schlusses nachzuweisen?), noch *mittelbar*, weil ich Individuum einen solchen Leib hätte, denn wie komme ich selbst erst, ich Individuum, zu einem solchen Leibe, oder wenn auch dies nicht wäre, wie könnte ich denn wissen, dass dieser nicht bloss zufällig, und etwa als *diesem* Individuum, sondern dass er mir als Ich schlechtweg wesentlich zukäme: sondern es liegt schlechthin also in dem absoluten und ursprünglichen Denken die Synthesis eines Ich, als Princips, und insofern reinen Noumens, als wahrnehmbar allein in seinen Wirkungen, zuvörderst in der inneren Anschauung, sodann als körperlichen Organs, als in allen diesen Formen schlechthin Eines und desselben.

Dass wir bei diesem wichtigen Puncte ein wenig verweilen, und durch Folgerungen ihn klarer machen! Es wird demnach von uns durchaus verworfen die Trennung des Individuums in Seele und Leib, und die Zusammensetzung desselben aus diesen zwei Stücken; wo auch wohl nach dem körperlichen Tode die Seele allein fortdauern soll. Das Ich ist an sich Princip, und als solches reiner Gedanke, durchaus unsinnlich und übersinnlich. Als Bild dieses Ich wird nun zu Stande gebracht durch freie (hier schwärmende) productive Einbildungskraft nothgedrungen, weil es kein anderes bildendes Vermögen giebt, eine Seele, und diese, da die Anschauungsform der productiven Einbildungskraft die Ausdehnung ist,

fällt nun nothwendig, wie man sich auch stellen möge, ausgedehnt aus. Man hat da ein sehr überflüssiges, das ursprüngliche Denken mit einem sehr unnützen Zusatze belästigendes Geschäft übernommen. Dem Ich als reinem Noumen soll gar kein Bild gegeben werden, wahrnehmbar macht es sich selbst durch seine Aeusserungen der inneren Anschauung. Inwiefern es gebildet werden soll, ist es schon gebildet ohne alles Zuthun unserer Weisheit, durch die absolut productive Bildungskraft selbst, und dieses Bild ist eben der Körper. Dieser ist die Seele, die ihr sucht, indem ihr sie immerfort habt, d. i. das Ich in der Anschauung. — So demnach verhält es sich: das Ich oder Individuum (denn ein anderes Ich kennen wir hier noch nicht) kommt vor in den drei Grundformen des Bewusstseyns, dem reinen Denken, der inneren Anschauung, der äusseren Anschauung. In allen diesen Formen ist es dasselbe *Eine,* und in jeder ist es *ganz.* Es giebt da keine Theilung.

Also das Daseyn einer Seele wird schlechthin geläugnet, und der ganze Begriff verworfen als eine schlechte Erdichtung: und dies ist nicht etwa eine ausserwesentliche Sache, sondern es ist ein sehr wesentliches Kriterium unseres Systems. Mit der Voraussetzung einer solchen Seele kann man in dieses System weder hineinkommen, noch in demselben bleiben. Dieser Körper des Ich (wenigstens der des Ich ausser uns, wie es hierin mit dem eigenen sich verhalte, davon tiefer unten) wird gesetzt, wie alles Körperliche, indem die absolut productive Bildungskraft ihre freie Construction versucht, und in derselben sich begrenzt findet. Was ist nun eigentlich das die Bildungskraft Beschränkende? Diese bisher nicht zu beantwortende Frage ist es hier, weil wir die Bildungskraft aufgenommen haben in einen höheren Zusammenhang. Das Denken selbst ist dieses Beschränkende. Weil dieses darauf beschränkt ist, eine solche Summe freier Individuen zu setzen, so ist die Bildungskraft beschränkt, eine jener Summe entsprechende Summe organisirter Leiber in der materiellen Welt anzuschauen. Um es kurz zu übersehen: das sich Darstellende ist das Eine Leben, dieses stellt sich dar,

wie es ist, seine Darstellung ist daher durchaus mit sich selbst übereinstimmend. Aber es stellt sich dar in zwei Formen: inwiefern absolute Principe gesetzt werden, durch *Denken,* inwiefern organisirte Leiber gesetzt werden, durch *Anschauung.* In beiden Formen aber stellt sich dar dieselbe Eine Sichdarstellung. Beide Formen müssen darum ihrem Inhalte nach übereinstimmen. Dieser Theil des allgemeinen Denkens lässt darum aus dem Standpuncte der Einheit sich also aussprechen. 1) Es liegt in demselben eine sich selbst gleiche äussere Anschauung einer bestimmten Summe organisirter Leiber, die durchaus übereinstimmt mit der gedachten Summe von Ichen. 2) Da diese allgemeine Sichdarstellung in der Wirklichkeit vorkommt nur in der Verbindung mit der Individualität, diese aber wiederholbar ist, so ist es auch die Anschauung; aber sie ist dem Inhalte nach nur auf dieselbe Eine Weise wiederholbar. Dieselbe Summe organisirter Leiber, dasselbe Verhältniss dieser zu anderer Materie im Raume durchaus für alle Individuen, indem für alle auch dieselbe Summe von Ichen ist. 3) Doch findet ein Unterschied statt in Absicht der Relation. Wie nemlich jedes Individuum nur eins aus der Reihe denkt als das seinige, und alle übrigen als fremde, so erfasst es auch nur einen aus der Reihe der organisirten Leiber als den seinigen, die übrigen als fremde. Hierbei ist schon aus dem obigen sattsam bekannt, dass es denjenigen als den seinen setze, auf welchen es unmittelbar durch den Begriff zu wirken vermag. Es giebt aber auch noch einen anderen, der bedeutend ist. Ich sage nemlich: der fremde Leib ist jedem blosser Gegenstand der äusseren Anschauung, so wie jeder andere materielle Körper; der eigene aber ist gar nicht Gegenstand der Anschauung, weder der inneren noch der äusseren, sondern lediglich des Denkens. Nicht der inneren Anschauung, es giebt kein inneres Totalgefühl des Körpers, obwohl der Theile, z. B. beim Schmerz; nicht der äusseren; wir sehen uns nicht als Ganzes, obwohl wir Theile von uns erblicken (ausser etwa im Spiegel, worin wir aber nicht unsern Leib, sondern nur das Bild desselben sehen, und als solches Bild es *denken* nur, inwiefern wir schon wissen, dass wir einen

Leib haben). Wir nehmen uns nicht wahr durch den äusseren Sinn der Betastung im Ganzen, wiewohl wir durch diesen Sinn einzelne Theile wahrnehmen, wo aber immer andere einzelne Theile das Betastende, also der Sinn selbst, keinesweges das Object desselben sind. Demnach wir *denken* unsern Leib bloss als Werkzeug des Begriffs. Unser eigener Leib ist sonach ganz sichtbar ein Begriff rein *a priori,* wie denn die ganze hier abgehandelte Anschauung, inwiefern sie auf fremde Körper geht, rein apriorisch ist, indem ja das durchaus apriorische Denken die Bestimmung ist der Anschauung.

c. Die materielle Welt der blossen Objecte ist früher abgeleitet worden als absolute Beschränkung der productiven Einbildungskraft; es ist aber wenigstens noch nicht klar und ausdrücklich gesagt worden, ob die Bildungskraft in dieser Function die Sichdarstellung des Einen Lebens sey als solchen, oder ob sie nur die Darstellung des individuellen Lebens sey; ob daher, — was von dem ersten abhangen würde, — eine materielle Welt gesetzt werde durch das Eine, sich gleiche Leben, oder ob sie gesetzt werde durch das Individuum bloss als solches. Zwar lässt das Erstere unmittelbar sich vermuthen; denn die Individualität ist nur in der Sphäre der inneren Anschauung, jene Weltanschauung aber ist eine äussere. Mittelbar können wir es zum Ueberflusse hier noch streng beweisen.

Die Anschauung einer Summe organisirter Leiber freier Iche ist unmittelbarer Ausdruck des Einen Lebens. Diese Leiber insgesammt werden vorgestellt, als die materielle Welt zur Sphäre ihrer äusseren Wirksamkeit habend, und in derselben durch die Eine, aus dem Einen Leben stammende Anschauung sich gegenseitig anschauend. Also ist die Anschauung der Welt der bloss materiellen Objecte mit der Anschauung der organisirten Leiber synthetisch vereinigt, liegt durchaus im Zusammenhange derselben Einen Anschauung; also ist auch sie unmittelbarer Ausdruck des Lebens in seiner Einheit. Die Objecte der materiellen Welt schaut also nicht an das Individuum als solches, sondern das Eine Leben schaut sie an.

Wir können dieses, das sich nun auch als Theil der Sichdarstellung des Einen Lebens bewährt hat, also ausdrücken: 1) Durch das allgemeine Denken und die damit verknüpfte äussere Anschauung wird schlechthin gedacht eine durchaus bestimmte materielle Welt, und dieses Denken ist seinem Inhalte nach durchaus sich gleich. 2) Nimmt man dasselbe als verbunden mit dem Individuum, so ist dasselbe wiederholbar so viele Male, als viele Individuen sind, und wird wirklich so viele Male wiederholt; aber der Inhalt bleibt bei allen diesen Wiederholungen unverändert. 3) Dennoch findet ein Unterschied der Relation nach statt. Da nemlich jedes Individuum einen eigenthümlichen Körper sich zuschreibt, setzt es nothwendig diesen an einen bestimmten Ort im Raume, und zwar in einen anderen, denn andere organisirte Leiber. Dieser sein Ort wird ihm nun nothwendig zum Mittelpuncte seiner Auffassung der anderen Gegenstände im Raume, und der an sich selbst relativen Anordnung und Stellung derselben. Für jedes Individuum ist eine eigene Reihenfolge des zugleich seyenden.

Fünftes Capitel.

Bei dieser Einsicht, dass die materielle Welt bloss absolute Beschränkung der productiven Bildungskraft sey, ist bisher zum Theil noch unbeantwortet geblieben die Frage: was ist das Beschränkende in dieser Beschränkung?

Es kann gefragt werden: 1) worin liegt der Grund, dass das Leben sich überhaupt beschränkt? Die Antwort darauf ist, weil es sich darstellt in einem Bilde, dergleichen allemal ein beschränktes und bestimmtes ist. Fragt man aber weiter: warum stellt es sich dar in einem Bilde, so müssen wir die Antwort dermalen schuldig bleiben. 2) Warum ist es auf diese bestimmte Weise beschränkt? Diese Frage ist zum Theil

schon beantwortet; nemlich weil die ursprüngliche und absolute Bildungskraft beschränkt ist. Daher stammt die Ausdehnung, daher die Qualität überhaupt, daher die Aeusserlichkeit ausser dem Ich; Alles die blosse und leere Form der äusseren Anschauung, die gar keine innere Bedeutung hat, und sich selbst durch den blossen Gegensatz mit der Form der äusseren Anschauung macht. Nun aber haben wir schon oben darauf aufmerksam gemacht, dass das eigentlich *Innere* in der Welt, inwiefern sie ein Widerstand gegen die Kraft des freien Lebens sey, etwas ganz Anderes, nemlich selbst eine *Kraft* seyn müsse (ein reines Noumen, an welches keine äussere Anschauung reicht). Diese ist denn auch die Welt, und als solche ist sie gesetzt und durchaus bestimmt. Woher diese Bestimmung oder Beschränkung, als die eigentlich rechte, wahre und ursprüngliche? Offenbar geschieht diese Beschränkung durch das ursprüngliche Denken selbst, und zwar auf folgende Art. Die Welt, eben nach ihrem inneren Charakter, als Kraft, und als widerstehende Kraft soll doch Gegenstand der Causalität des Einen *gemeinsamen* Ich (denn dies ists ja, was in diesem Denken dargestellt wird) seyn; die Kraft dieser Welt soll doch durch die Kraft dieses gemeinsamen Lebens überwunden werden. In dieser Ueberwindung wird nun ohne Zweifel eine gewisse bestimmte Kraft des Lebens, die ihm eigenthümlich und wesentlich zukommt, der allgemeinen Anschauung sich sichtbar machen. Da wir nun zufolge des Gesetzes unserer Wissenschaft allenthalben nicht von einer vermeintlichen Welt an sich, sondern von dem Leben selbst ausgehen; wie wäre es, wenn der Widerstand (das eigentlich innere Wesen der Welt, ihre Kraft) gleich ursprünglich nur gesetzt und gedacht wäre als reiner Widerstand, und nichts weiter, d. i. als dasjenige, woran die Kraft des Lebens, und im Gegensatze mit welchem die Kraft des Lebens sich sichtbar macht? — Die Sache steht nun so:

1) Das Leben stellt sich dar in seiner Einheit. 2) Es ist, eben weil es Leben ist, Kraft, eine bestimmte, eigenthümliche und wesentliche Kraft, ja, da wir es als Princip kennen, innerhalb dieser Bestimmtheit seiner Kraft eine unendliche Kraft.

3) Wir haben nicht gesagt, dass in dem bisher beschriebenen Denken das Leben in seiner Einheit *innerlich* sich darstelle (vielmehr ist die innerliche Darstellung, die wir bis jetzt kennen, nicht die der Einheit, sondern lediglich eine stückweise), sondern dass es äusserlich und in äusserer Anschauung sich hinstelle. Darum vermag es auch seine Kraft (in ihrem Wesen versteht sichs, nicht etwa die formale Bedingung ihrer Aeusserung, deren Darstellung schon oben in der inneren, aber individuellen Anschauung vorgekommen) als ein durchaus Inneres in dieser Form nicht darzustellen. Diese Kraft bleibt in dem beschriebenen Denken, weil dies eben ein Sichentäussern ist, durchaus *ungesehen* und *unsichtbar.* 4) Wenn diese Kraft in einem solchen Denken doch gleichwohl dargestellt werden müsste (welches, da es ja doch das Leben ist, das dargestellt werden soll, nicht wohl anders seyn kann): so könnte sie eben nur äusserlich an einem Gegen- und Widerstande dargestellt werden, d. i. dasjenige müsste gedacht und hingesetzt werden, was, wenn die Kraft des Lebens sich vollkommen entwickelte, vernichtet würde. 5) Wenn nun gerade ein solches gesetzt würde (wie nach uns die innere Welt es ist, die wir nun auch wohl, nachdem wir sie zum reinen Noumen, wie sichs gehört, gesteigert haben, *Natur* nennen können): so wäre ja doch die innere Kraft des Lebens, obwohl unsichtbar geblieben, das eigentlich Bestimmende eines solchen, indem ja in ihm alles Dasjenige liegen soll, was in der Kraft des Lebens selbst liegt, nur im Gegentheile, und als Gegensatz. Wenn man nun das Denken eines solchen Gegensatzes beschränkt, eben auf ein *solches* Denken beschränkt nennte, so wäre das, obwohl unsichtbare, Beschränkende in diesem Denken, die unsichtbar gebliebene Prämisse seines Inhalts, eben das Seyn der Kraft des Lebens schlechtweg. 6) Setzet nun, innerhalb dieses Denkens entwickele die Kraft des Lebens sich wirklich, so wäre dieselbe nun, sie, die zuerst und ohne dieses Denken eines Widerstandes durchaus unsichtbar war, in dieser Entwickelung am Widerstande sichtbar geworden für eine Anschauungsform, die etwas nur im Gegensatze, und als durch einen Gegensatz beschränkt, anzuschauen vermag. Die sich entwickelnde Kraft

erschiene nun immerfort als beschränkt durch den schon im voraus durch das Denken abgesetzten Widerstand, und wäre nur in einer so beschaffenen Anschauungsform sichtbar.

(Im Vorbeigehen: *Natur ist der Wissenschaftslehre durchaus nichts weiter, als der durch absolutes Denken gebildete Gegensatz gegen die absolute Kraft des freien und geistigen Lebens; nothwendig gebildet um diese Kraft, die für sich schlechthin unsichtbar ist, sichtbar zu machen.* Wenn ein Naturphilosoph so etwas hört, dass die Natur nur Schranke, nur Negation seyn, und gar nichts Positives in ihr liegen solle, ergrimmt er im Geiste, und schreit über Majestätsverbrechen gegen die Natur; lässt es jedoch dabei bewenden. Denn auf die Gründe der Wissenschaftslehre einzugehen, dieselbe zu widerlegen, und das Gegentheil dieses soeben aufgestellten Satzes zu beweisen, dazu würde gehören Vermögen des scharfen und consequenten Denkens, des Verfolgens einer sehr langen Denkreihe, und ein mehr als gewöhnlicher Grad von dialektischer Kunst.

Was ist denn nun wohl eigentlich das dunkele Gefühl, das ihren Grimm so entzündet, und dem doch wohl irgend etwas Richtiges zu Grunde liegen muss? Von ihnen werden wir es kaum erfahren, wir wollen darum selber ihnen zur Sprache verhelfen. Es ist, wie wir dies auch in diesen Vorlesungen an seinem Orte ersehen werden, dem Bewusstseyn unaustilgbar eingeprägt der Begriff eines absoluten Seyns durchaus von sich, durch sich, in sich: und ebenso unaustilgbar ist ihm die Unmöglichkeit eingeprägt, diesen Begriff auf sich selbst (das Ich) zu übertragen, und sich selbst in irgend einer Rücksicht als das Absolute zu setzen. Nun hat diese Abart von Philosophen ebenso, wie auch die übrigen Zeitgenossen, die Wissenschaftslehre also verstanden, als ob in derselben durchaus dem erwähnten unaustilgbaren Bewusstseyn zuwider das Ich zum Absoluten gemacht würde; und so hatten sie denn freilich höchst nöthig auf eine Verbesserung dieser *ihrer* Wissenschaftslehre zu denken. Diese Verbesserung aber fiel sehr unglücklich aus, als sie, nachdem sich freilich fand, dass das Ich nicht das Absolute seyn könnte, die Natur zu demsel-

ben machten. Ich, oder die Natur, scheinen sie zu denken, und da giebts kein drittes; natürlich, weil nur diese beiden Stücke in ihren Gesichtskreis fallen. Ihr Eifer entbrennt eigentlich dagegen, dass, da wir die Natur nicht als Absolutes wollen gelten lassen, wir darum das Ich zu demselben machten; darin aber irren sie sich; bei uns folgt das nicht, denn in unseren ausgedehnteren Gesichtskreis fällt ausser jenen beiden Stücken noch einiges Andere.

Die Natur bleibt uns blosse Schranke, dem Ich untergeordnet, sein reines Product (als Einen Lebens nemlich). Für ein Absolutes ausser dem Ich und der Natur, welches dem ersten, und erst vermittelst desselben auch der zweiten den nöthigen Haltungspunct gebe, werden wir auf andere Weise sorgen.

Man sey hierbei nicht etwa mit dem Auskunftsmittel der stets fertigen Friedensstifter bei der Hand, dass das Ganze wohl nur ein Wortstreit seyn möge. Wir wissen freilich, wie es sich denn auch von selbst versteht, und beklagen es, dass, indem sie die Natur zum Absoluten machen, sie dieselbe zugleich zu Gott machen: wissen auch sehr wohl, dass sie nicht gerade die einzelnen Naturobjecte als diesen Gott vorstellen, sondern dass sie auf eine allen Naturerscheinungen zu Grunde liegende gemeinsame Weltseele, innere Naturkraft und dergleichen, diesen Begriff übertragen, welche Naturkraft denn auch, wenn es gut geht, und bei sehr grosser Sublimirung, in einzelnen Naturerscheinungen sogar als Bewusstseyn hervorbrechen soll. (Wenn sie gewohnt wären scharf zu denken, was sie denken, und nicht bloss obenhin zu phantasiren, so würden sie schon bei dieser Stelle ihres Systems begreifen, dass von der einfach sich äussernden Naturkraft zu einer Einkehrung derselben in sich selbst zur Duplicität und Reflexion es gar keinen denkbaren Uebergang gebe.) Wir aber sehen klar ein, dass jedes Princip, das *realiter* ein Princip sinnlicher Erscheinung seyn soll, selbst sinnlich ist, und durchaus nicht als Uebersinnliches und Geistiges gedacht werden kann, nicht einmal als Ich, geschweige denn als Gott. Dass daher nur diese zwei Wege übrigbleiben: entweder, dass man gestehe, man

habe keine Einsicht in die Einheit und den Zusammenhang der Erscheinung, sondern fasse dieselbe nur auf, wie sie einzeln und zerstreut sich giebt, man sey also kein Philosoph; oder, wenn man auf diesen Namen Anspruch macht, und, wie sich sodann verstehen möchte, ein Uebersinnliches und Geistiges als real zugesteht, dass man die damit durchaus nicht zu vereinigende Realität des Sinnlichen ganz fallen lasse, und die gesammte Sinnlichkeit begreifen lerne als blosse Anschaubarkeit des Uebersinnlichen, wie die Wissenschaftslehre sie also begreift.)

Nach allem Gesagten ist die Sinnenwelt ebensowenig als die vorher aufgestellten Stücke der Sichdarstellung des Lebens in seiner Einheit Gegenstand der Erfahrung, sondern sie ist ein durchaus Apriorisches; nicht ein in das Anschauen und Denken eintretendes Fremdes, sondern in diesem selbst nothwendig Begründetes. Ihre allgemeine äussere Form, Materialität und Qualität überhaupt, stammt aus der eigenthümlichen Form der Bildungskraft, gehört also nicht ihr selbst, sondern dieser an, und wird im Gegensatze mit ihr gebildet. Wie wir oben sagten: durch die Beschränkung der Bildungskraft wird ein Object sichtbar, so kann man im höheren Sinne sagen: an dem Objecte wird die Bildungskraft sichtbar, es wird daran sichtbar diese ihre innere Bestimmung z. B. der Unendlichkeit, und zwar, da das Bewusstseyn irgendwo beginnen muss, und gerade an dieser Stelle beginnt, zuerst factisch; diese Form der Bildungskraft tritt hier zuerst überhaupt ein in den Gesichtskreis. Dass diese Form als Form der Bildungskraft erkannt werde, und zwar als absolute, dazu gehört freilich noch ein Anderes, die freie Reflexion nemlich, welche selbst aber nur unter Bedingung jener unmittelbaren Anschauung am Objecte möglich ist. So verhält es sich mit der äusseren Form. Das Innere der Sinnenwelt aber ist, wie soeben beschrieben worden, Ausdruck der realen, der letzten und ursprünglichen Kraft des Lebens durch Gegensatz; eben also gebildet an der realen Kraft, wie die Materie etc. gebildet ist an der bildenden Kraft. Dieses Innere der Sinnenwelt ist durch jene Kraft des Lebens bestimmt, und es kann in ihr durchaus nichts

vorkommen, wovon nicht das Gegentheil und das Vernichtungsvermögen in dieser läge. — Also die Sinnenwelt ist durchaus nichts als Bild vermittelst des Gegensatzes der Kraft des Lebens, nach den beiden Hauptformen der letzteren, als bildende und als reale; sie ist darum schlechthin *a priori* bestimmt, nicht zufällig. (Es liegt in ihr durchaus nichts, als die Bestandtheile dieses Bildes; diese aufgehoben, bleibt nichts übrig, kein *residuum,* kein unbekanntes Etwas = X.)

Die Sinnenwelt werde nicht gesetzt durch das Individuum als solchen, sondern als Eines Lebens, haben wir oben bewiesen, und dieses zeigt sich auch in der blossen Analyse des Denkens eines Sinnen-Objects. Was individuell ist, wird erblickt lediglich dadurch, dass das Ich in der inneren Anschauung sich als Princip desselben erblickt, also es ist sichtbar, und *ist* ausdrücklich nur als Principiat, wie wir oben vom frei entworfenen Zweckbegriffe, der Reproduction und dergleichen eingesehen haben. Ein solches aber fällt weg, wie das Ich aufhört durch unmittelbares Produciren es zu halten. Es kommt ihm also nicht das feste, selbstständige und vom freien Vorstellen unabhängige Seyn zu. Wenn wir nun die Objecte auf diese Weise zu Stande brächten, so würden wir dieselben als Vorstellungen erfassen, die da wegfielen, wie wir aufhörten vorzustellen. (Der Idealismus wird häufig so vorgestellt, als ob er dies annehme, dies aber ist ein ungeheures Misverständniss.) Aber wir schreiben ihnen selbstständiges Seyn zu, zum Zeichen, dass wir in ihnen ein Bild haben eines Solchen, das wir als Individuen nicht zurücknehmen können, und das nicht von unserer innerlich anschaubaren Freiheit abhängt. — Nicht Vorstellungen sind sie, also Dinge selbst und unmittelbar. Wir haben und besitzen in der unmittelbaren Anschauung das Ding nicht etwa durch einen Repräsentanten und Stellvertreter, sondern wir besitzen es selbst in seinem unmittelbaren Wesen; denn es ist ja im Grunde und Boden nichts denn Erscheinung, und zwar die Erscheinung, die wir (das Gesammtich) haben, selbst. Diesen durchaus wichtigen und allgemein verkannten Punct unseres Idealismus einzuschärfen, ist höchst nöthig. Es giebt z. B. Systeme, nach denen die

Dinge nicht erscheinen sollen, so wie sie an sich sind, sondern durch die Vorstellung auf mannigfaltige Weise verändert werden sollen. Hier liegt der Grundirrthum darin, dass man den Dingen noch ein anderes Seyn als das in ihrer Erscheinung beilegt. Nach uns erscheinen die Dinge schlechthin, wie sie sind, denn sie sind nichts Anderes, als ihre Erscheinung — durch und durch *Erscheinung,* dass wir einen Ausdruck, der, wie es scheint, gebildet wurde, um uns in Schrecken zu setzen, ganz ruhig zu unserem Vortheile anwenden.

Auch wird, um durch eine andere Seite der Analyse den Satz zu beweisen, das Object der Sinnenwelt unmittelbar und ohne weiteres gesetzt als schlechthin gültig für jeden Anderen, sobald man nur auf einen solchen reflectirt, und ihn in den Act des objectiven Denkens aufnimmt: zum sicheren Beweise, dass alles jetzt Beschriebene nur eine einzige synthetische Denkperiode ist, durch welche die ganze Aussenwelt uns zu Stande kommt.

Wir fassen alles bisher Vorgetragene zusammen, um daran einige allgemeine Bemerkungen anzuknüpfen.

Resultat des Ganzen: Das vorausgesetzte Leben des Bewusstseyns stellt unmittelbar durch sich selbst, sich selbst dar in seiner Einheit. Die bis jetzt aufgestellten objectiven Weltvorstellungen insgesammt sind diese Darstellung. — Zwar ist es in dieser Einheit gebrochen, d. i. es ist als dasselbige mehrere Male wiederholbar; denn eigentlich innere Unterschiede der Individuen haben wir bisher noch nicht gesehen, sondern sie alle als gleich betrachtet.

1) Wie sind wir nun zu diesem Resultate gekommen? Offenbar ohne alle Argumentationen und Beweise, lediglich durch die freie Maxime unserer Wissenschaft, das Bewusstseyn zu betrachten als ein besonderes, für sich bestehendes und aus sich selbst zu erklärendes Phänomen ohne irgend einige Beimischung eines Fremden: also durch die blosse wissenschaftliche Form. Hierin müsste nun alle Philosophie, die sich nur

vorsetzte, eine Wissenschaft vom Wissen, als einem für sich selbst bestehenden Objecte zu seyn, mit uns übereinstimmen. — Die hierin uns entgegengesetzten Philosophien haben das Bewusstseyn nicht einmal für eine auf eigenen Füssen stehende Erscheinung gelten lassen (was sie dahin Gehöriges in ihren Logiken und Psychologien vortrugen, war höchst dürftig, und stand einer erschöpfenden Darstellung der Thatsachen des Bewusstseyns im Wege); für unsere Behandlung ist Kant der Vorgänger und der erste Erfinder. Eine solche Behandlung des Bewusstseyns nennt man mit Fug Idealismus, und so müsste denn nach uns alle Philosophie von vornherein und in ihrem Beginn nothwendig Idealismus seyn. Etwas Anderes dürfte sie vielleicht werden durch die Darlegung des Grundes des Bewusstseyns. Diese Frage erhebt man aber nicht eher, als bis man mit Aufstellung der Thatsachen vollendet hat; und erklärt bis dahin, so lange man irgend kann, das Phänomen aus sich selbst.

2) Es zeigt sich hier klar der Unterschied unseres Systems von demjenigen, das an sich vorhandene sinnliche Dinge annimmt, und dieselben zum Grunde des Bewusstseyns macht, und welches wir nicht mit einem zweideutigen Namen Dogmatismus, sondern, wogegen es, wenn es consequent ist, auch nichts haben kann, geradezu Materialismus nennen wollen. Dieses sagt: in den bisher aufgestellten objectiven Weltvorstellungen stellt sich dar die Sinnenwelt; wir dagegen sagen: in denselbigen Vorstellungen, von denen wir beide gemeinschaftlich reden, stellt sich dar das Leben des Bewusstseyns selbst; übrigens nach ihnen und uns in der gleichen Form eines durchaus bestimmten und nothwendigen Denkens. Der Unterschied beider Aussprüche fällt in die Augen; es fragt sich nur, wo ist der eigentliche Sitz des Streites? Im Folgenden: der Materialismus setzt die Dinge als begründend das Leben des Bewusstseyns überhaupt. Hierin nun widersprechen wir ihm. In dem beschriebenen Bewusstseyn wenigstens stellt sich dar das Leben, und stellt dar nur sich selbst. Eine andere und höhere Frage ist die: stellt nun nicht etwa dasselbe in und an sich selbst, und indem es eben zunächst sich darstellet, noch ein Anderes dar

ausser sich? So kann es seyn, und so wird es sich finden. Dies ist die Frage nach dem Grunde. Der Materialismus aber bedient sich dieses Satzes gleich von vornherein ohne Noth und auf eine durchaus nicht zu rechtfertigende Weise. Nach ihm stellt das Bewusstseyn an und in sich dar die Sinnenwelt. Der Materialist sagt: 1) Es sind Dinge. Dies sagen wir mit ihm, und behaupten es auf eine so strenge Weise, dass er es nicht strenger verlangen kann. 2) Darum sind diese Dinge zugleich *der Grund unserer Vorstellungen* von ihnen. Hier erblicken wir ein Gewebe von Erdichtungen. Sie sind freilich, aber woher wisst ihr denn, dass sie zugleich auch Grund sind? Ferner setzt ihr, dass wir von ihnen nur Vorstellungen hätten, welches einer genauen Beobachtung des Selbstbewusstseyns geradezu widerspricht. Endlich setzt ihr diese beiden Erdichtungen durch ein gleichfalls nur erdichtetes Verhältniss an einander, indem ihr das eine zum Grunde des anderen macht; eine überdies völlig unverständliche Erdichtung, denn wie ein Ding zu einem vom Dinge wesentlich verschiedenen Bilde in einer anderen vom Dinge abgesonderten, und gleichfalls wesentlich verschiedenen Kraft werden könne, darüber habt ihr noch niemals ein verständliches Wort vorgebracht, noch werdet ihr jemals ein solches vorzubringen vermögen.

3) Zeigt sich der Unterschied unseres Systems von allem speculativen Individualismus, und insbesondere von dem idealistischen Individualismus. — Alle Philosophie will das Bewusstseyn erklären, wie ganz recht ist. Alle bisherige ohne Ausnahme stellte in diesem Geschäfte sich nicht höher, als um das Bewusstseyn eines einzigen individuellen Subjects zu erklären, und zwar, wie dies denn so kommen musste, des dermalen philosophirenden Subjects. Als Bewusstseyn eines alle Individualität in sich fassenden und aufhebenden Lebens ist das zu erklärende Bewusstseyn nicht gedacht worden; hierin ist die Wissenschaftslehre die erste, und so die erste, dass, als sie es schon gethan, niemand es ihr abgemerkt, sondern sie jeder auch für einen Individualismus gehalten, wobei sie jedoch im Vorbeigehen soviel bewirkt, dass man an ihr zuerst inne geworden, dass es nicht also seyn soll. —

Der Materialist zwar kann, wenn er stillschweigend mehrere Iche voraussetzt (anders kann er zu solchen nicht kommen), die Uebereinstimmung derselben in ihren Vorstellungen von der Sinnenwelt wohl erklären, gestützt auf das Ding an sich, und die Eindrücke, die es seinem Seyn gemäss macht. Aber (ich schweige davon, dass er sich selbst als vorstellendes Wesen durchaus nicht zu erklären vermag) die Vorstellung von anderen vernünftigen Wesen ausser ihm kann er nie erklären. Denn ich möchte wissen, was für ein Eindruck eines *sinnlichen Objectes* das wäre, wodurch das Bild eines durchaus unsinnlichen, eines Ich entstände, welche *Einwirkung,* wodurch das Bild eines nicht wirkenden, eines durchaus in sich verschlossenen und abgesonderten Princips zu Stande käme?

Dem idealistischen Individualismus versagt die Ableitung schon beim ersten Punct. — Der Raum ist Form meiner Anschauung, was im Raume ist, wird leichtlich, als gleichfalls meine Anschauung, folgen. — Wer ist denn dieser Ich? Ich will nemlich nicht diejenige Antwort, die du mir, durch irgend ein dunkeles Gefühl geleitet, gerne geben möchtest, sondern die du mir consequenterweise geben musst. Wie weissest du denn, dass der Raum die Form der Anschauung sey? Doch wohl nur durch unmittelbare innere Selbstanschauung, die da individuell ist. Nun kann diese, falls du nicht etwa in deiner Speculation noch höhere Principien hast, doch nur gelten für sich selbst, für das Individuum. Der Raum ist Form deiner individuellen Anschauung; soviel sagt deine Selbstanschauung aus. Wie willst du nun gegen alle Regeln des Schlusses folgern, dass er auch die Anschauungsform anderer Individuen (wenn du dergleichen überhaupt zu setzen vermagst) sey, da du vielmehr das Gegentheil folgern solltest?

(Kant zwar beantwortet die soeben aufgegebene Frage anders: *für uns Menschen,* will er wissen, sey der Raum die Anschauungsform. Zuvörderst, was mag wohl hier der Begriff *Mensch* bedeuten sollen, und was kann er überhaupt bedeuten? Bedeutet er den Gegensatz mit der Vernunftlosigkeit, so ist er gleichbedeutend mit vernünftigem Wesen; und hätte auch immer der Ausdruck so gefasst werden mögen. Sollte er aber

noch mehr bedeuten, so müsste ein Gegensatz zwischen vernünftigen Wesen selbst, eine Classification in dieser allgemeinen Sphäre, zwischen vernünftigen Menschen und vernünftigen Nichtmenschen angedeutet werden. Und so frage ich denn, was das Denken anbelangt, könnt ihr noch andere vernünftige Wesen denken, als die in der allgemeinen Vernunftform des Ich? Nicht etwa nur: vermögt ihr ein solches Anderes zu denken, sondern, wäre dasselbe nicht ein absoluter Widerspruch, und stellt sich jene Vernunftform nicht hin als die einzig mögliche? Also auf dem Gebiete des Denkens ist ein solcher Gegensatz nicht möglich. Oder schaut ihr vielleicht solche Andere an, dass der Gegensatz auf dem Gebiete der Anschauung läge? Ihr werdet keine dergleichen Anschauungen nachweisen können, ihr mögt demnach andere Gestalten vernünftiger Wesen wohl nur phantasiren; aber ihr seyd im Gebiete der Anschauung auf die Wirklichkeit der Anschauung beschränkt, und eure Phantasmata sind Hirngespinnste, deren ihr klüger euch enthieltet. Ich möchte wohl wissen, ob Kant im Ernste annähme, dass irgend eine Gattung vernünftiger Wesen die Raumanschauung nicht, und statt derselben eine andere haben könne? — Also *für alle vernünftige Wesen* ist es die Anschauungsform, hat er zuvörderst sagen sollen und wollen. Aber wo liegt davon die Spur eines Beweises in seiner Speculation? Er hat seiner factisch offenbar nur aus seinem Individuum ausgehenden Evidenz die Gemeingültigkeit für alle Subjecte nicht erhärtet; ohnerachtet er sie factisch als gemeingültig anwendet, und auch nicht einmal sagt, dass er es thue.

Aber er spricht ja von der Gültigkeit des kategorischen Imperativs für alle? Auch in keinem anderen Sinne, als er schon im Eingange der Kritik der reinen Vernunft von der Ausdehnung, als der Form der Anschauung für uns Menschen spricht. Wäre es seine Speculation, die so spräche, so müsste er diesen kategorischen Imperativ als Bestimmungsgrund irgend eines bestimmten Bewusstseyns nachweisen (wie wir oben die Kraft des Lebens als Bestimmungsgrund des Innern der Natur), und zwar als des Bewusstseyns, durch welches Viele und Alle gesetzt würden. Er müsste die Viele und Alle darlegen als

Anschauungsform eines kategorischen Imperativs (so wie bei uns die Sinnenwelt dargestellt ist als Anschauungsform der Entwickelung der lebendigen Kraft), wie es sich denn auch in der That also verhalten dürfte. Also er hat jenes Bewusstseyn der Einheit des Lebens in den Vielen weder abgeleitet, wie wir es bisher auch noch nicht gethan haben, noch hat er es ausdrücklich aufgestellt als Factum des Bewusstseyns, wie wir es im Vorhergehenden gethan haben; sondern er hat es nur, getrieben durch den gemeinen Menschenverstand, stillschweigend vorausgesetzt. Wenn also auch nicht seine Gesinnung, der gemeine Menschenverstand in ihm, individualistisch war, so war es doch seine Speculation, die er durch jenen gemeinen Menschenverstand von Zeit zu Zeit verbesserte.)

4) Durch diese Einsicht in die Sichdarstellung des Lebens als Einheit ist auch allein die Gültigkeit des Apriorischen für alle vernünftigen Subjecte sowohl selbst, als der Anspruch eines jeden auf diese Gültigkeit zu erklären. Die davon wohl zu unterscheidende Gemeingültigkeit für die ganze Sphäre der Objecte (von denen gerade die Rede ist) ist schon oben erklärt. Sehe ich, dass das Object durch mich als Princip zu Stande kommt, und dass ich durch mein Vermögen schlechthin nur auf diese Weise es zu Stande zu bringen beschränkt bin, so sehe ich ein, dass das Object in alle Unendlichkeit durch mich nicht anders zu Stande kommen werde, und so auch für mich nicht anders seyn werde. Nun kommt es darauf an, was dieses Princip sey. Ist es nemlich mein Ich, als Individuum, so gilt jene objective Gültigkeit allein für mich Individuum, und es ist nicht abzusehen, wie sie irgend einem anderen angemuthet werden könne. Ist aber jenes Princip schlechthin das Eine und allgemeine Vernunftleben, und wird es gleich als solches deutlich gesetzt, so ist klar, dass die Allgemeingültigkeit für dieses und für jeden, in dem dieses sich äussert, gelten müsse, und von jedem, der dies nur einsieht, allen angemuthet werden könne.

Dass aber ein solches Allgemeingültiges auch wirklich gelten werde für ein gegebenes Individuum, dafür wird vorausgesetzt 1) seine Attention. Es ist aber die Attention das sich

Machen des Individuums zum Einen, mit Abstraction von seinem eigenen inneren Bilden und Anschauen. Da es nur für das Eine gilt, so ist klar, dass der, für den es gelten soll, sich zu diesem Einen machen müsse.

Für diese Attention selbst aber wird vorausgesetzt, 2) dass sie möglich sey in derjenigen Weise, wie die Art des Allgemeingültigen sie erfordert. Um das Sichtbare zu erblicken, muss man freilich hinsehen, d. h. attendiren; dies aber lässt sich nur demjenigen zumuthen, der da Augen hat. Nicht anders ist es mit der inneren Einsicht. Denn obwohl auf diesem Gebiete eine absolute Blindheit sich nicht voraussetzen lässt, so entwickelt sich doch das Denkvermögen nur allmählig und durch Uebung zu seinen höheren Stufen herauf, und so kann es sehr wohl geschehen, dass für jemanden bei allem guten Willen und aller versuchten Aufmerksamkeit eine allgemeingültige Wahrheit doch nicht geltend werde, weil sein Vermögen bis zum Denken in der Region, wo diese liegt, überhaupt noch nicht entwickelt ist.

Sechstes Capitel.

Wir haben erörtert drei Hauptstücke der objectiven Weltvorstellung: ein System von Ichen, ein System von organisirten Leibern dieser, eine Sinnenwelt. Aber es lag in unseren früheren Behauptungen noch ein viertes Stück: nicht nur der Leib irgend eines vernünftigen Wesens, sondern auch das Product seiner Wirksamkeit, sagten wir oben, ist von allen vernünftigen Wesen ausser ihm wahrnehmbar, und wahrnehmbar *als* solches; und diese absolute Wahrnehmung der Producte freier Wesen als solcher gehört auch zu den objectiven Weltvorstellungen. Diese Wahrnehmbarkeit der Producte u. s. w. wird hier aufgestellt als blosses nacktes Factum des Bewusstseyns.

Hierdurch erhalten wir die Aufgabe, die Möglichkeit dieses Factums aus dem Ganzen des Bewusstseyns zu erklären, und so es in das System desselben mit aufzunehmen; indem wir ja das Bewusstseyn nicht fassen als eine Sammlung abgerissener Phänomene, sondern als Ein in sich selbst zusammenhangendes Phänomen.

1) Bestimmen wir zuvörderst das Factum noch genauer! a. Das Individuum wirkt in der That nicht als Individuum, sondern als das Eine Leben; seine Selbstbestimmung zur Wirksamkeit ist ja, wie wir schon oben gesehen haben, ein Aufgeben der Individualität, die auf dem blossen freien Begriffe beruht, und ein sich Werfen in die objective äussere Kraft, die da ist Kraft des Einen. Also nicht das Individuum wirkt, sondern das Eine. b. Soll diese Wirksamkeit, oder ein Product derselben wahrgenommen werden, so bedarf es dazu beim wahrnehmenden Individuum der Attention. Aber die Attention ist gleichfalls ein Aufgeben des Individuums als solchen, und ein sich Hineinwerfen in das objective Denken, als das Eine. Und so ist es denn auch nicht das Individuum, das da wahrnimmt, sondern das Eine. Also in dem oben aufgestellten Factum wirkt das Eine Leben auf das Eine, d. h. es wirkt auf sich selbst; und so scheint es denn durchaus erklärt und begreiflich, wie es, da es Leben des Bewusstseyns ist, in diesem seinen Wirken sich seiner bewusst seyn nicht nur könne, sondern auch müsse; gerade so wie das individuelle Leben seiner individuellen Freiheit sich bewusst wird. Die Aufgabe scheint gelöst.

2) So stringent diese Argumentation auch scheinen mag, und ob ihr gleich nicht jeder den Fehler sogleich nachzuweisen wissen dürfte, so hoffe ich doch, dass niemand sich durch dieselbe befriedigt fühlen wird. Wir haben sie auch nur deswegen gebraucht, um den eigentlichen Fragepunct noch schärfer zu bezeichnen. Der Fehler in der geführten Argumentation liegt nemlich darin. Es ist zwar wohl wahr, dass die Individualität durchaus in das Innere der Anschauung zurückgedrängt ist, und auf dem Gebiete der objectiven Weltanschauung sie durchaus nicht, sondern nur die Einheit vorkommt. Aber was

ist dies für eine Einheit? Es ist lediglich *Einerleiheit,* keinesweges numerische Einheit. Die mehreren sind freilich durchaus gleich, ohne allen qualitativen Unterschied, aber sie sind ja nicht Eins der Zahl nach, sondern jenes Gleiche wird mehrere Male wiederholt, und diese Mehrmaligkeit macht ja gerade ihre Trennung.

Diesem zufolge wird durch das aufgestellte Factum dies behauptet: Eins dieser durch Zahl Getrennten soll durch absolute Freiheit die ursprüngliche Gleichheit aufheben, es soll durch ein wirkliches Handeln zunächst sich über die Gleichheit hinaus weiterbestimmen; welche innere weitere Bestimmung desselben sich auch wohl in der Anschauung an einem materiellen Producte abbilden wird. Nun soll, behauptet unser aufgestelltes Factum weiter, diese Veränderung nicht bloss das Eine wirklich handelnde, sondern sie soll alle von demselben durch Zahl getrennte Wiederholungen desselben zugleich mit treffen; sie soll, da sie von ihnen wahrgenommen werden soll, ihrer aller Weltanschauung ebenso verändern, wie sie die Weltanschauung des freien Urhebers, bei welchem die Veränderung aus der Anschauung seiner inneren Freiheit begreiflich wäre, verändert hat. Dies ists, was erklärt werden soll, wie die innere absolute Freiheit des Einen die Anschauung Aller verändern und binden könne. Es leuchtet ein, dass die Frage bedeutend ist; und es ist begreiflich, dass sie gelöst werden könne nur durch Nachweisung eines solchen Gliedes, durch welches die numerische Trennung ebenso aufgehoben würde, wie durch die objective Sichdarstellung des Lebens die qualitative Trennung aufgehoben wurde, und vermittelst dessen das Leben ebenso als numerisch Eins begriffen würde, wie es vorher als qualitativ Eins begriffen wurde. Erst dann würden wir rechtlicherweise sagen können, was wir soeben vorschnell versuchten: es ist ja das Eine Leben des Bewusstseyns, das auf sich selbst wirkt; wie könnte es denn in diesem Wirken seiner nicht bewusst seyn? — Ein solches Glied zu finden ist darum unsere nächste Aufgabe, indem nur dadurch die durch das vorliegende Factum uns gestellte Aufgabe gelöst wird. (Wie sich versteht, wird dadurch dieses Glied als ein neues Factum

des Bewusstseyns, das wir in die Totalauffassung unseres Phänomens aufzunehmen haben, sich bewähren.)

3) Um den eigentlichen Fragepunct noch deutlicher einzuschärfen (und dadurch eben, wie dies von selbst sich ergiebt, der Klarheit der Lösung vorzuarbeiten), vergleichen wir ihn mit dem vorigen also: Wie wir vorher verfuhren, können wir hier es nicht, auch können wir nicht hoffen, das hier erforderliche Glied aus dem Früheren abzuleiten. Es wurde vorher durch das Denken dargestellt die ruhende und todte Kraft des Lebens, ihr blosses stehendes Seyn; und das Bild dieses Seyns in der Anschauung ist die Natur. Diese ist darum ebenso unveränderlich, wie ihr Urbild, und es liegt nicht nur nicht in ihr, sondern es widerspricht geradezu ihrem Begriffe, sich in ihr eine Veränderung, eine Abweichung von ihrem ewigen Gesetze, eine neue Schöpfung zu denken. So etwas ist durch jenes Denken einer Natur durchaus ausgeschlossen und unmöglich. Sollte es sich denn doch einstellen, so wäre es möglich nur durch ein völlig neues, allem bisherigen Denken durchaus entgegengesetztes Denkprincip.

Nun aber liegt gerade dies in unserem Factum. Durch absolute Freiheit des Lebens soll etwas wirklich werden bis in die Sinnenwelt hinein; also es soll in dieser allerdings etwas durchaus Neues erschaffen werden. Dies folgt nicht aus ihr, noch ihrer Anschauung, sondern es widerspricht ihr. Und so müsste denn auch die Anschauung dieses neuen Geschöpfes gleichfalls ein neues Geschöpf seyn durchaus durch einen absoluten *Hiatus,* ohne allen stätigen Uebergang der stehenden Naturanschauung; der Entwickelung dieser Naturanschauung nicht nur nicht gemäss, und aus ihr zu erklären, sondern derselben geradezu widersprechend, und sie aufhebend. — Inwiefern dieses Product doch in der Sphäre der sinnlichen Anschauung sichtbar seyn soll, so wird dadurch diese Sphäre selbst sich spalten in eine *unveränderliche,* als Ausdruck des ersten Denkens, und in eine durch Freiheit *veränderliche.* (Dies ist an sich bedeutend und zu merken, für unsere Untersuchung aber Nebensache im Vorbeigehen.)

4) Wo gedenken wir nun diese durchaus neue Anschauung anzuknüpfen?

Dass wir nicht verfahren können, wie der Materialist, der hier bald fertig ist, indem er sagt: diese Producte der Freiheit sind eben an sich (wie schwer würde es ihm fallen dies zu verantworten, wenn er bedächte, was er redet), sie machen darum Eindrücke gemäss ihrem Seyn u. s. w. — dass wir nicht so verfahren können, ist Ihnen sattsam bekannt. Der Weg jener geht von aussen nach innen, der unserige geht von innen heraus. Ein Inneres müssen wir aufzeigen, das in jenen Producten angeschaut werde. Dieses Innere liegt nun, wie wir soeben gesehen haben, nicht im Denken der Kraft, sondern in einem neuen und höheren, wenn auch nicht gerade wirklichen und im Bewusstseyn heraustretenden Denken, dermalen = X. Dieses X ist in dieser Reihe das absolut erste, und es wird ebenso wie das früher aufgezeigte Denken der Kraft überhaupt an einer Sinnenwelt dargestellt in der Anschauung an einem Producte in dieser Sinnenwelt, als einer neuen Schöpfung in ihr.

5) Was ist nun dies für ein Denken? — Das Product des vernünftigen Wesens ausser uns soll erscheinen als ein schlechthin entstandenes, eine neue Schöpfung in der stehenden Natur. Es müsste darum das Denken, das demselben zu Grunde liegt, erscheinen gleichfalls als ein neues, nicht aus der Reihe des vorhandenen Denkens, etwa wie Folge aus dem Grunde, hervorgehendes, sondern als eine Schöpfung im Denken, als ein in Vergleich mit allem bisherigen Denken, absolutes Denken. Ferner soll jenes Product nicht erscheinen als Product *meiner* Freiheit, meiner, des Denkenden. Nun aber giebt es gar keinen unmittelbaren Gegenstand der inneren Anschauung, denn die Freiheit; in jedem Falle demnach müsste es die Freiheit seyn, die durch das gesuchte Denken = X bestimmt würde. Da es aber nicht meine eigene Bestimmung der Freiheit ist, so muss es seyn eine fremde, also eine ***Beschränkung*** der Freiheit!

So weit wären wir im Reinen; es fragt sich nur noch: Was für eine Beschränkung der Freiheit ist dies? — Die Kraft

überhaupt ist eine durchaus bestimmte, und sie ist Eine, in jeder Wiederholung des Einen ganz und dieselbe; und diese ist als seyend schon durch das frühere Denken gesetzt, und in der unveränderlichen Natur abgesetzt. So weit aber diese Kraft sich erstreckt, so weit erstreckt sich auch die Freiheit jeder Wiederholung. Diesem Denken kann das neue Denken = X nicht widersprechen, es kann nicht eine Freiheit, die durch dasselbe gesetzt ist, aufheben, *inwiefern sie durch dasselbe gesetzt ist;* das Denken X ist darum sicher nicht eine Beschränkung der Freiheit in Rücksicht *des Seyns,* in welcher Rücksicht allein die Freiheit durch das erste Denken gesetzt ist, des Seyns, d. h. des *Könnens.* Jede Wiederholung kann alles, was in der Kraft liegt, zufolge des ersten Denkens. Es bleibt darum für das Denken X allein übrig eine Beschränkung der Freiheit durch Freiheit selbst; diese müsste durch jenes Denken aufgegeben werden. Das Denken X wäre darum ein Gesetz an die Freiheit selbst, und zwar das, sich durch sich selbst zu beschränken. Obwohl die Freiheit *kann* zufolge des ersten Denkens, so *soll* sie doch nicht, was sie kann. X wäre ein Verbot des Gebrauches einer gewissen allerdings vorhandenen Freiheit. Dieses absolute Verbot nun, als inneres, in der äusseren Anschauung ebenso abgesetzt, wie früher die Eine Kraft des Lebens, würde in derselben geben ein Freiheitsproduct eines vernünftigen Wesens ausser mir, so wie jene in der Anschauung gab die schlechtweg und ohne alle Freiheit seyende Natur.

6) Sprechen wir zuvörderst klar aus das Neue, das wir gefunden haben. Früher hiess es, das Leben als Eins hat seine bestimmte Kraft, und es *kann* in jeder numerischen Wiederholung seiner selbst diese Kraft ganz und ohne Rückhalt entwickeln. Jetzt heisst es: dies bleibt wahr; aber es kommen noch überdies in dem absoluten Denken dieses Lebens in *einzelnen Facten* (so sage ich mit Bedacht, denn vom Gesetze selbst in seiner Einheit rede ich hier noch gar nicht, sondern nur von den einzelnen, vorübergehenden und gleichsam psychologischen Erscheinungen desselben) Verbote vor, von dieser Freiheit Gebrauch zu machen. Dies in dem Einen Leben,

und darum in allen numerischen Wiederholungen desselben. — Wir sagten oben, dass wir durch die Erklärung des vorliegenden Factums zur Annahme eines neuen Factums würden gedrungen werden. Dieses neue Factum hat sich soeben gefunden. Die Erscheinung eines sittlichen Gesetzes fürs erste nur in der Gestalt von Verboten gewisser Freiheitsäusserungen ist dieses Factum. Hierdurch kommen wir zugleich in einen neuen Hauptabschnitt unserer ganzen Abhandlung hinein. Das in demselben Enthaltene können wir füglich charakterisiren als ein *höheres Vermögen*, welchem gegenüber das in den ersten beiden Abschnitten Behandelte ein niederes Vermögen, als Erkenntnissvermögen sowohl, als als praktisches, seyn würde. Also

Dritter Abschnitt.

Vom höheren Vermögen.

Erstes Capitel.

7) Dieses Denken nun des zwar Könnens, aber nicht Sollens, werde, ist behauptet worden, ebenso, wie früher das Denken der Kraft, in der äusseren Anschauung dargestellt, so wie jene als stehende Natur, dieses als Freiheitsproduct freier Wesen ausser dem Anschauenden. Wie jenes Denken eines nicht Sollens innerlich vorkomme, und eben darum, weil es innerlich vorkomme, komme äusserlich vor die Erscheinung eines solchen Freiheitsproductes: und zwar braucht jene Beschränkung der Freiheit durch das Gesetz nicht eben zum deutlichen Bewusstseyn zu kommen, und sie kommt auch in der ursprünglichen Construction nicht zum Bewusstseyn, eben-

sowenig als oben in der ursprünglichen Construction der Natur die Kraft zum Bewusstseyn kam; sondern sie ist nur der unsichtbare Bestimmungsgrund einer solchen Beschränkung der productiven Einbildungskraft, durch welche für uns die Erscheinung eines Freiheitsproductes eines freien Wesens ausser uns zu Stande kommt.

Aber ich sage noch mehr. Wir haben die stehende Natur wirklich abgeleitet aus einem inneren und höheren Princípe; die seyende Kraft des Lebens ist der Grund ihres Seyns und ihrer Bestimmung. Haben wir denn ebenso das System von Ichen und ihrer organisirten Leiber abgeleitet? Als Factum aufgestellt haben wir es; auch haben wir die allgemeine Ableitung hinzugefügt, dass in dieser Darstellung das Leben seine in der Individualität abgebrochene Einheit wiederherstelle. Darauf haben wir mit der allgemeinen Erinnerung geschlossen, dass diese Summe von Ichen der Möglichkeit nach unendlich, der Wirklichkeit nach eine geschlossene und bestimmte Summe sey. In diesem letzten Ausdrucke zeigte sich die Lücke; es ist nemlich der Bestimmungsgrund dieser objectiven Anschauung eines Systems von Ichen ausser uns, und das die Unendlichkeit eines solchen Bildes begrenzende Princip noch nicht angegeben. An dem soeben aufgezeigten Denken eines nicht Sollens ist dieses ermangelnde Princip zugleich mit gefunden. Wo innerlich das Verbot an uns ergeht, oder, wenn wir uns unser Bewusstseyn deutlich machten, ergehen würde, dass wir unsere Kraft nicht ohne weiteres brauchen, sondern eine Aeusserung der Freiheit ausser uns erwarten sollen, da setzen wir ein freies Wesen. Wo bei dem Verbote diese Aeusserung selbst uns erscheint, da setzen wir sein Product.

8) Wir haben gefunden: a. Der Gebrauch der Freiheit (die wirkliche Entwickelung der allerdings seyenden Kraft des Lebens) steht noch unter einem höheren Gesetze an die innere Freiheit selbst, zufolge dessen diese sich durch sich selbst beschränken soll. — Ob dieses Gesetz in der Einheit und Allgemeinheit, wie wir jetzt es ausgesprochen haben, erscheine, oder ob es in dieser formalen Einheit bloss ein von uns zu Stande gebrachter Begriff seyn möge, davon reden wir hier noch gar

nicht; wir reden nur von den einzelnen, factisch vorkommenden Aeusserungen desselben, von den einzelnen bestimmten Verboten. b. Hierüber haben wir nun ersehen Folgendes: — das Eine Leben, qualitativ nur einerlei, ist getrennt in mehrere numerisch verschiedene Wiederholungen (Iche), deren jede die ganze Eine Kraft des Lebens im Besitze hat. Setzet, eine dieser Wiederholungen vollziehe einen Theil jenes allgemeinen Vermögens, so entsteht dadurch unmittelbar, absolut, und als schlechthin neue Schöpfung in allen anderen numerischen Wiederholungen ein Verbot, dieser Entwicklung entgegenzuwirken: — ein Verbot, sage ich, das zum deutlichen Bewusstseyn durch Nachdenken wohl erhoben werden kann, aber nicht nothwendig muss, das aber denn doch im Innern des Lebens ist, und wenigstens als Princip (es versteht sich für den, der da attendirt, eben aus der Individualität heraus auf das Gebiet der Einheit sich versetzt, und attendiren kann) sich in einer äusseren Anschauung darstellt. Ein Verbot, sage ich, kein Unvermögen; er könnte wohl, er soll nur nicht; er könnte physisch, aber er kann nicht moralisch. c. Wir behaupten also allerdings, dass zwar nicht unmittelbar auf eine physische Weise, sondern mittelbar durch das entstehende Verbot auf eine moralische Weise die Freiheit des Einen unmittelbar alle Freiheit bestimme und bilde. d. Hierdurch also ist, wie es oben von dem aufgegebenen Gliede des Zusammenhanges gefordert wurde, die numerische Trennung aufgehoben, und die Kluft, die zwischen den mehreren sinnlicherweise bleibt, moralisch gefüllt; nicht durch ein physisches Band, sondern durch ein moralisches.

9) Doch es ist nöthig, um dem Vorgetragenen seine volle Klarheit zu geben, den Unterschied zwischen dem physischen Nexus und dem moralischen zuvörderst bestimmt aufzustellen.

Physischer Nexus ist da, wo die Ursache unmittelbar durch ihre Wirkung auf sich selbst zugleich Wirkung auf das Andere ist; wo die Selbstbestimmung zugleich Bestimmung des Anderen ist; wo demnach Wirkung auf sich selbst oder Selbstbestimmung, und Wirkung auf das Andere oder Bestimmung des Anderen ihrer Natur nach Eins und dasselbe sind; z. B. ein materieller Körper, der sich im Raume fortbewegt, bewegt frei-

lich zunächst sich, und es ist da nur Selbstbestimmung; aber unmittelbar dadurch treibt er Alles, was mit geringerer Kraft ihm widersteht, als die ist, mit welcher er eindringt, aus demselben Raume aus. Sein *sich* Fortbewegen und Fortbewegen *eines anderen* ist schlechthin Eins, und es giebt dazwischen kein Mittelglied. (So wird auch unsere freie Wirkung auf die Körperwelt angeschaut. Unsere Hand z. B. ist das nach einer Regel Austreibende unmittelbar dadurch, dass sie sich selbst nach einer Regel fortbewegt.)

Dagegen ist der moralische Nexus derjenige, wo zwischen die Sichbestimmung der Ursache und die Bestimmung eines Anderen durch sie ein Mittleres eintritt; welches Mittlere, da es kein Seyn seyn kann, indem dadurch aller Nexus aufgehoben würde, ein Bewusstseyn seyn muss: ein unmittelbares Bewusstseyn jener Sichbestimmung der Ursache in dem Anderen. Dieses Bewusstseyn nun von der Selbstbestimmung, keineswegs die Selbstbestimmung unmittelbar, wie im physischen Nexus, soll den Anderen bestimmen und beschränken. Wie wäre dies möglich? Bewusstseyn ist ja Freiheit, und bestimmtes Bewusstseyn Freiheit von demjenigen, dessen man sich bewusst ist; so gewiss daher der Andere der Selbstbestimmung der Ursache sich bewusst ist, schwebt er selbst frei und indifferent über ihr. Er ist dadurch beschränkt, müsste sonach heissen: er soll *zufolge* jenes Bewusstseyns seine ohne allen Zweifel vorhandene Freiheit durch eigene Freiheit beschränken.

Ein solcher moralischer Nexus nun ist es, der von uns behauptet worden. Der Eine wirkt, welches eine Selbstbestimmung ist, die als solche durchaus und ganz in ihm bleibt. Aber unmittelbar vereint mit dieser Selbstbestimmung entsteht ein durchaus allgemeines Bewusstseyn für Alle, das ein beschränkendes *Soll* ebenso unmittelbar bei sich führt: und so ist denn, wie wir wollten und sollten, ein moralischer Zusammenhang zwischen Allen errichtet. Obwohl die Trennung im Physischen bleibt, ja vielmehr erst recht bestätiget wird, so sind sie doch Alle im Moralischen Eins, umfasst durch das denselben Freiheitsgebrauch allen verbietende Gesetz.

(Dies ist denn auch der Allen offenbare, und im gemein-

sten Bewusstseyn sich äussernde Nexus zwischen freien und vernünftigen Wesen. In den physischen Nexus miteinander treten, sich gegenseitig wie Materie durch Drängen, Stoss und Schlag behandeln, sollen sie eben nicht. In unmittelbare Continuität sich versetzen sollen sie nicht, sondern Bewusstseyn und Begriffe sollen sie zwischen sich stellen, und durch diese in Wechselwirkung treten. Darstellung dieser Wechselwirkung in der sinnlichen Anschauung, das Mittlere, die unmittelbare Continuität Scheidende sind Licht und Luft für gegenseitige Sichtbarkeit und für Mittheilung der Begriffe durch Worte: halb geistige Elemente in Vergleich mit der gediegenen Materie, die wir an unserem Leibe gar nicht für Andere, sondern lediglich für die gediegene Materie ausser uns besitzen.)

10) Ich sagte: sie sind Eins durch moralischen Nexus, so getrennt sie auch in der Sinnenwelt bleiben. Doch bleibt hier noch eine wichtige Frage unbeantwortet, die wir keinesweges verstecken wollen. Wie eine der numerischen Wiederholungen des Einen Lebens frei handelt, entsteht absolut ein Bewusstseyn für alle andere, durch welches diesen der entgegenlaufende Freiheitsgebrauch verboten wird, haben wir gesagt: und wird nur dieser Uebergang erst zugegeben, so erfolgt alles Uebrige, was wir behauptet haben, nach unseren früheren Grundsätzen von selbst. Aber wie verhält es sich denn mit dem Uebergange selbst; wie vermag denn die freie Selbstbestimmung des Einen erst nur ein Bewusstseyn zu bewirken und zu begründen in Anderen? Das wäre doch wohl der eigentliche Sitz der Frage. Also: der gegenwärtige Standpunct unserer Forschung wäre der: wir haben zwar das Leben aus der sinnlichen Welt in die sittliche übergeführt, auch haben wir den charakteristischen Unterscheidungspunct der beiden scharf angegeben; aber noch fehlt es uns an dem Verbindungsgliede zwischen ihnen.

Zweites Capitel.

Nähere Erörterung der Individualität;

denn durch eine solche wird die aufgegebene Frage von selbst sich lösen.

1) Setze man vor aller möglichen Freiheitsäusserung vorher eine objective Anschauung der Kraft des Lebens überhaupt in der Weltanschauung; so ist diese in jeder Rücksicht Eins. Ein Subject ist in ihr gar nicht; denn diese Anschauung reflectirt sich nicht, sondern sie ist ein blosses objectives Seyn einer solchen Anschauung, ein blosses Ausströmen und reine Aeusserlichkeit, ohne allen inneren Kern.

2) Setzet, es solle zu einer wirklichen Aeusserung dieser in der Anschauung ausgedrückten Kraft kommen; wie wäre eine solche möglich? Die Anschauung ist zerstreut über das Mannigfaltige und Entgegengesetzte, und darin eben liegt ihr Wesen. Die reale Wirksamkeit aber der Freiheit ist laut obigem dadurch bedingt, dass sie in einem einfachen Puncte anhebe, und von diesem aus nach dem Gesetze der besonderen Bedingtheit fortgehe. Sollte es sonach zur Wirksamkeit kommen, so müsste zuvörderst das Eine Leben aus jener Allgemeinheit und Zerstreutheit sich contrahiren auf Einen Punct; — es versteht sich, auch dies mit absoluter Freiheit.

3) Wenn es nun zu einer solchen Contraction käme, was wäre zuvörderst das sich Contrahirende? Offenbar das Eine Leben, denn es ist ausser ihm nichts vorhanden. Was aber wäre das Resultat der Contraction? Beschränkung auf den einen Punct im Allgemeinen, mit Abstraction von allen übrigen Puncten; das auf diesen Punct eben sich Contrahirende, das in der allgemeinen Anschauung nicht war, sondern erst durch den absoluten Act der Contraction wurde, und worauf nun reflectirt werden kann; die Möglichkeit, über diesen durch die Contraction gegebenen Punct zu reflectiren, und die von ihm aus mögliche Causalität nach dem Gesetze der Bedingtheit zu berechnen: kurz, es wird dadurch möglich eine andere, auf

das erste ursprüngliche *Factum* der Freiheit gegründete Anschauung, welche diejenige ist, die wir oben das Innere genannt, und die wir als das Eigenthum des Individuums beschrieben haben. Es wird darum dadurch das Individuum selbst; und das Sichcontrahiren des Einen ist der ursprüngliche *actus individuationis.*

4) Was ist es nun, das das Individuum macht und hervorbringt? Offenbar das Eine Leben durch die Contraction seiner selbst. In der durch die bestimmte Contraction bedingten und dieselbe voraussetzenden Anschauung (der inneren), was ist es eigentlich, das da anschauet und angeschaut wird, das in derselben vorkommende Ich? Das Eine Leben ist es, nur eingetreten in diese Form, und aufgebend die allgemeine Form der äusseren hinstaunenden Anschauung. Kann das Eine Leben unmittelbar aus dieser Form der Contraction wieder in die allgemeine der Auflösung zurückgehen? Ohne Zweifel. Also, das Individuum ist gar nicht ein besonderes Seyn des Lebens, sondern es ist eine blosse Form desselben, und zwar eine Form seiner absoluten Freiheit; die Formen schliessen sich gegenseitig aus, und es kann nicht seyn in der einen, und in demselben ungetheilten Acte auch in der anderen; aber es kann mit derselben Einen Freiheit und vermöge dieser Freiheit, Eins und dasselbe bleibend, übergehen aus einer in die andere. Das Eine absolute Leben macht sich selbst zum Individuum, ohne doch dadurch seine Freiheit zu verlieren!

(Nicht ein besonderes Seyn, sondern nur eine zufällige Form ist das Individuum. Also die Hauptvoraussetzung, die uns auf unsere Frage führt, dass die Individuen entweder als solche, oder als in der Seynsform wenigstens abgeschlossene numerische Wiederholungen des Einen Lebens, eben so viele getrennte Welten repräsentirten, und zwischen ihnen eine Kluft sey, die wir durch ein Mittelglied auszufüllen hätten (so viele selbstständige Vernunften, wiewohl einerlei, als Iche), fällt ganz weg, und sodann auch die eigentliche Schwierigkeit. Das unmittelbare Band zwischen Individualität und Allgemeinheit ist schlechtweg, und bleibt immer innerhalb der Freiheit des Lebens, zu der einen oder der anderen Gestalt sich zu formiren.)

5) Ich füge gleich hier den höchst bedeutenden allgemeinen Satz hinzu: es ist bedingt nothwendig, dass das Leben individuelle Form annehme, wenn es nemlich handeln soll. Kein Handeln ausser in der individuellen Form, indem nur dadurch das Leben auf den Einheitspunct, von welchem alles Handeln ausgehen muss, sich concentrirt. Nur in der individuellen Form ist das Leben praktisches Princip. Nun aber ist es niemals nothwendig (physisch nothwendig nemlich), dass es handle, denn es handelt ja überhaupt mit absoluter Freiheit; darum sagte ich, die Nothwendigkeit sey bedingt. Unter der moralischen Gesetzgebung möchte es sich anders verhalten, und der individuellen Form noch eine andere Nothwendigkeit, denn die bloss bedingte, beigelegt werden müssen.

6) Bisher haben wir das Leben in der individuellen Form beschrieben als beschränkt auf den einen Punct nur *in der Anschauung,* und als entwerfend von diesem Puncte aus ein Bild seines Handelns. Setzet nun, es bestimme sich zum Handeln und handele wirklich; in Kraft welcher seiner beiden Formen thut es das? Kraft hat nur das Leben in seiner Einheit: also, wie schon oben an seinem Orte erinnert worden, nur als Einheit und in dieser Form wirkt es. Wiederum zur wirklichen Ausübung der Kraft kommt es nur von einem Einheitspuncte aus im Hindurchgehen einer Reihe von Bedingungen; beides zu fassen vermag das Leben nur in der individuellen Form. Also das Leben handelt in Kraft seiner beiden Formen, beide innigst verschmolzen; die allgemeine giebt her das Vermögen überhaupt, die individuelle die Bestimmtheit desselben, ohne welche es zu einer factischen Aeusserung der Kraft gar nicht kommen könnte. Die individuelle Form ist eigentlich nur die Kraft des Begriffes und einer Anschauung nach dem Begriffe, in sich durchaus nicht *realkräftig.* Da aber das geistige Leben schlechthin nur nach einem Begriffe thätig seyn kann (dies liegt in der Contraction auf das eine als dem letzten und entscheidenden Beweise): so ist die individuelle Form diejenige, durch welche es nothwendig hindurchgehen muss, um aus der alles umfassenden Anschauung zur wirklichen Handlung hinüberzukommen.

7) Das Eine, das in den verschiedenen und entgegengesetzten Formen seiner selbst nicht aufgeht, sondern in allem Wechsel derselben verharret, ist das eigentlich für sich Seyende am Leben. (Ob dieses für sich Seyende darum absolut sey, soll dadurch noch nicht gesagt werden; für uns ist es dermalen nur das Absolute am und im Leben, im Gegensatze mit dessen blossen Erscheinungen.)

Es selbst ist in diesem seinem Seyn unveränderlich, denn es selbst geht in keiner dieser Veränderungen auf. So schliessen zwar seine Veränderungen sich gegenseitig aus in der Zeit, und diese ist selbst nichts weiter, als die Anschauungsform der Veränderungen selbst, als doch an Einem: das Unveränderliche selbst aber ist schlechthin ausser aller Zeit, denn obwohl es sich in der Zeit verändert, so treffen diese Veränderungen doch nicht sein eigentliches Seyn. — Werden nun diese Modificationen gar niedergelegt in einer festen und dauernden Gestalt, welche Gestalt sie natürlich nur für die verknüpfende Anschauung haben, so geschieht dies in der Anschauungsform des Raumes. Da das Leben über seinen Modificationen selbst schwebt, so schwebt es umsomehr über der fest gestaltenden Anschauung derselben; es ist noch weniger im Raume, als es in der Zeit ist. Es ist eine blosse Kraft, reine Kraft ohne Substrat, die unmittelbar gar nicht erscheint, darum nicht angeschaut wird, darum auch in keiner der möglichen Formen der Anschauung angeschaut wird. Hier stossen wir sonach auf ein Denken, das durch seinen Inhalt selbst schlechthin alle Anschaubarkeit, und darum alle Form möglicher Anschauung ausschliesst. Es wird in ihm gedacht schlechthin keine Erscheinung, sondern das, was aller möglichen Erscheinung zum Grunde liegt. Wo eine Erscheinung ist, da ist es selber nicht mehr, sondern es ist eine seiner Erscheinungen; — nur eine sagte ich, denn es geht in keiner seiner Erscheinungen ganz auf; und um dieses zu documentiren erscheint es in mehreren Formen, im Uebergange Einsbleibend. — Was durchaus kein Gegenstand der Anschauung ist, heisst unsinnlich, übersinnlich, geistig; von unserer Anschauung hergenommene negative Benennungsweisen. Geistig aber zu fassen ist dasjenige, wo der

Inhalt selbst die sinnliche Einmischung verbietet, wie es hier der Fall ist.

(Es ist leichter in einem bestimmten Falle, z. B. in dem unseren, einzusehen, dass also verfahren werden müsse, als nach dieser Einsicht wirklich zu verfahren, und die sinnliche Beimischung in der That abzuhalten. Dies kommt daher, weil wir alle unser Bewusstseyn in der Sphäre der sinnlichen Anschauung zuerst entwickelt, und einen guten Theil unseres Lebens in derselben zugebracht haben, und so die sinnliche Anschauung durch Gewohnheit uns fast zur zweiten Natur geworden. Hat es ja etwa jemand so weit gebracht, dass er, so lange er aufmerksam auf sich ist, die sinnliche Beimischung abzuhalten vermag, so überrascht ihn doch leicht wieder die alte Gewohnheit, wenn es zum Folgern kommt, und er seine auf dieses gerichtete Aufmerksamkeit nicht mehr bei der Formation des Grundes hat; da gestaltet sich dieser ihm unbewusst wiederum sinnlich. So in unserem Falle. Es ist das Eine Leben, sagen wir, welches die Form der Individualität annimmt, weil es nur in dieser Form als praktisches Vermögen erscheinen kann; in aller individuellen Form dasselbige Eine Leben, und in aller ganz. Wenn es nun etwa jemandem schwer fiele in der Anwendung dieses einzusehen, woran könnte dies etwa liegen? Vielleicht schwebt ihm ohne recht deutliches Bewusstseyn Folgendes vor: das Eine Leben ist also ganz in mir, zugleich auch in meinem Nachbar, zugleich auch etwa in Amerika, vielleicht im Sirius; wie vermag es doch zugleich an so vielen Orten zu seyn? Ein solcher hätte demnach gegen die Vorschrift das geistige Leben in der Form der äusseren Anschauung gefasst, und es an die räumlichen Bedingungen gebunden.)

8) Durch die Sichselbstbestimmung des Einen Lebens zu wirklicher Thätigkeit, welche Selbstbestimmung nie anders, denn in individueller Form erfolgen kann, entsteht nach dem obigen nothwendig ein Bewusstseyn des Lebens von dieser seiner Wirksamkeit, welches allgemein ist, und darum in jedweder individuellen Form, die das Leben angenommen hat, auf dieselbige Weise vorkommen muss. Was ist das nun für ein Bewusstseyn? Die allgemeine Anschauung der Kraft, schlechthin

als solcher, bleibt, denn sie ist eine unveränderliche Grundform des Lebens; die Ansicht der stehenden und unveränderlichen Natur also, denn diese ist in jener Anschauung ausgedrückt, bleibt, und das Leben kann durch Freiheit sich immer wieder darein versetzen. Aus der individuellen Form aber entsteht Bewusstseyn einer bestimmten Wirksamkeit, welche nicht mehr da ist als blosse reine und vorliegende formale Kraft, sondern als solche verbraucht; die demnach von der Summe der in der allgemeinen Anschauung gegebenen ursprünglichen Kraft abgezogen werden muss, welcher Abzug, und so das ganze geforderte Bewusstseyn, nicht möglich seyn würde, wenn nicht die erste stehende Anschauung unverändert bliebe. Jenes ist die Anschauung eines Unveränderlichen: dieses die Anschauung für eine durch Freiheit immerfort veränderliche, in Sprüngen und neuen Schöpfungen, keinesweges nach einem Gesetze, sich gestaltende Sphäre; jene geht auf ein, da es unveränderlich ist, unter einem Gesetze Stehendes, dieses auf Facta, als solche, ohne alles, wenigstens physisches Gesetz eines Zusammenhanges. Dass das letztere durch das erstere bedingt ist, dass die Freiheit nur angesehen werden könne als eine weitere Modification der allgemeinen Kraft, und ihres Gegenbildes, der Natur, und ermessen werden könne nur darnach, inwieweit durch sie die Natur modificirt sey, ist klar. Man begreift ein Freiheitsproduct nur als Aufhebung einer Naturentwickelung, und ermisst das Werk der Freiheit an ihm, indem man ermisst, wie weit die Naturkraft durch dasselbe getödtet sey; also, indem man die Natur in Gedanken in ihren vorigen Zustand wiederherstellt, darum sie wiederherstellen können muss, darum in der allgemeinen Anschauung sie haben muss. Die Anschauung der Freiheit ist darum bedingt durch die Anschauung der stehenden Natur, und nur unter Voraussetzung der letzteren möglich.

So viel über die äussere Form dieses Bewusstseyns; jetzt zum inneren Gehalte! Durch Handeln in individueller Form hat das Eine Leben einen bestimmten Theil seiner Kraft, als blosse Kraft, verbraucht und aufgehoben; es tritt darum nach der That die physische Unmöglichkeit einer Freiheitsäusserung

ein, welche vor der That gar wohl möglich war. Dies ist die erste unmittelbare Folge jener Freiheitsäusserung auf das Eine und allgemeine Leben, die darum als gleichmässiges Bewusstseyn alles Lebens in allen individuellen Formen desselben eintreten muss: das Bewusstseyn des absoluten Nichtkönnens von nun an und zufolge des Factums desjenigen, was man vor dem Factum wohl gekonnt hätte: — des Nichtgebrauchenkönnens nemlich der vergebenen und im allgemeinen Leben aufgehobenen Kraft. Was gethan ist, ist gethan und kann nicht wieder gethan werden, weder von dem Urheber, noch von irgend einem Anderen; denn da müsste die Natur in ihren früheren Zustand wiederhergestellt werden können, dieser aber ist durch die Aeusserung der Freiheit schlechthin aufgehoben. Zerstören können wir; dadurch aber wird die That nicht aufgehoben; denn das Naturleben wird ja nicht in seinen ersten Zustand wiederhergestellt, sondern es entstehen todte Ruinen.

Also dieses unmittelbare Bewusstseyn des Nichtkönnens zufolge einer factischen Freiheitsäusserung, die nothwendige Anerkennung des factischen Seyns, ist das Glied im Bewusstseyn, an welches die Anschauung der Producte aller Freiheit, sowohl der eigenen, als der fremden, sich anknüpft, und erst jetzt ist die gestellte Aufgabe vollständig gelöst.

9) Wir haben ersehen: soll das Eine Leben wirklich eine Aeusserung seiner Kraft vollziehen, so muss es aus der allgemeinen Anschauung sich zusammenziehen auf einen Punct dieser Kraft. Durch diese Zusammenziehung entsteht die individuelle Form, und sie selbst ist zu denken als *actus individuationis primarius.* Dieses ist, wie ich glaube, evident; aber es bleibt für die Anwendung unbrauchbar, wenn wir nicht der weiteren Bestimmung der individuellen Form von diesem *actus primarius* aus zusehen, und sie begleiten.

Durch jene Concentration auf den Einheitspunct, wenn man dieselbe auch fürs Erste nur ideal, wie sie auch zuerst aufgestellt worden, als Erfassung im blossen Begriffe nimmt, ist im Leben etwas geschehen, das nicht ungeschehen gemacht werden kann: jener Punct ist im Begriffe erschienen, und es

ist von ihm aus eine ins Unendliche fortzusetzende Linie der Freiheit und des Handelns möglich geworden, die vor der Concentration durchaus nicht möglich war. Das Leben in seinem ursprünglichen Zustande ist verändert, und es ist ein durchaus neues und stehendes Vermögen, dieser bestimmten Linie nemlich, in dasselbe gekommen.

Nun kann das Leben freilich nach der absoluten Freiheit, mit der es zwischen den beiden Grundformen der allgemeinen Anschauung und der Individualität schwebt, diese angefangene Form fallen lassen und sie nicht wieder aufnehmen; so verschwindet diese individuelle Form, die einmal in der Reihe der Erscheinungen des Lebens war, durchaus aus der Erscheinung. Nach derselben Freiheit aber kann es an jenen Punct, der ja eine feste Bestimmung des Lebens selbst ist, auch wieder anknüpfen, und seine Bestimmtheit in jener angehobenen individuellen Form weiter bestimmen.

Gesetzt nun, es thue dies und setze fort die angefangene Individualität; auf welche Weise wird es dabei nothwendig verfahren? Ich sage, um durch den Gegensatz die Verständlichkeit zu heben, im ursprünglichen *actus concentrationis,* der eben der *actus individuationis* ist, ist schlechthin kein Selbstbewusstseyn, weder des allgemeinen Lebens, denn dies concentrirt sich zwar, aber es reflectirt nicht auf diesen Act, wie es doch müsste, wenn es sich als Princip desselben denken sollte, noch weniger des Individuums, denn dies kommt durch diesen Act erst zu Stande. (In der unmittelbaren Thatsache drückt sich dies dadurch aus, dass wir Alle ins Daseyn kommen, ohne davon zu wissen; erst, wie wir schon mitten darin sind, finden wir uns.) In der Fortsetzung aber der individuellen Form, sage ich weiter, entsteht nothwendig Selbstbewusstseyn. Denn es wird gefasst im Begriffe ein neuer Einheitspunct b, und die Aufgabe ist, zu finden, wie die Realisation desselben von a aus und unter der Bedingung, dass a realisirt sey, möglich sey. Es wird darum in dem Begriffe des b nach dieser Regel a schon als begriffen, nicht erst jetzt begriffen werdend vorausgesetzt; als begriffen *in demselben unmittelbar sich anschaulich und zugänglich bleibenden Leben,* also durch

dasselbe Eine Princip, das Ich. Die nothwendige Vereinigung und Beziehung dieser beiden Begriffe auf einander bringt nothwendig Selbstbewusstseyn mit.

Was ist dieses Ich? Es ist ein *begreifendes* Princip, die Einheit von verschiedenem Begreifen; also es trägt die individuelle Form, und ist das Individuum, als solches. Was ist aber das Letzte und wahrhaft Seyende in diesem Begreifen? Offenbar das Eine Leben selbst. Könnte man also der Strenge nach sagen: das Individuum wird seiner selbst bewusst? Keinesweges, denn das Individuum *ist* gar nicht: wie könnte es denn etwas werden? Sondern man müsste sagen: das Leben wird seiner bewusst in der individuellen Form, und als Individuum. — *Als* Individuum, sage ich, denn weiter ist in dem abgeleiteten Bewusstseyn nichts ausgedrückt. Dass es als Individuum und in dieser individuellen Form zugleich seiner sich bewusst werde, als Eines Lebens, dahin arbeiten wir eben durch unsere Philosophie, und es kostet Mühe, es dahin zu bringen, zum sicheren Beweise, dass es in der ursprünglichen Thatsache des Bewusstseyns nicht liegt, sondern nach ihr jedes Individuum für ein Absolutes an sich hält.

Hierbei eine Folgerung! Das Leben in der Form der allgemeinen Anschauung ist durchaus keines Selbstbewusstseyns fähig. Nur in der individuellen Form, und zwar nur in der Fortsetzung derselben, kann es seiner sich bewusst werden, ebenso wie es nach dem obigen nur in dieser Form praktisches Princip seyn konnte. Es ist darum natürlich, dass, inwiefern das Leben Selbstbewusstseyn und praktisches Princip ist, es sich durchaus nicht in seiner Einheit darstellt, sondern als eine Welt von Individuen. (So wird es auch begreiflich, dass derjenige, der, wenn mit ihm vom Wissen schlechtweg, als selbstständigem Leben, geredet wird, dieses nicht anders zu fassen weiss, denn dass vom Selbstbewusstseyn geredet werde, — nach den nothwendigen Gesetzen des Denkens selbst nicht über die Individualität heraus zum Denken des Lebens in seiner Einheit kommen könne. Von der Concentration des Lebens auf einen Punct an, die selbst ein absolutes Factum ist, ist alles factisch: der natürliche Mensch aber ist eine bloss histori-

sche Intelligenz, die wohl Facta fassen, dieselben in der reproductiven Einbildungskraft nachbilden, eines statt des anderen setzen, und sie mit einander vertauschen kann; an dieser aber auch die absolute Grundlage und Grenze seines Gesichtskreises hat. Wo es aber darauf ankommt, nicht mehr nur Facta für Facta zu tauschen, sondern schlechthin über alle Facticität ihrer absoluten Form nach zum absoluten Grunde derselben durch reines Denken sich zu erheben; da ist es mit des natürlichen Menschen Vermögen zu Ende, da muss dieser sterben, und der neue geboren werden. Diese Grenze ist nun hier, wo es gilt über die Individualität, als den absoluten Sitz der Facticität, hinwegzukommen, und das Eine geistige Leben zu fassen, als in derselben nur erscheinend.)

Eine solche individuelle Form kann nun, wie aus dem obigen unmittelbar folgt, durch das Leben fortgesetzt werden ins Unendliche, aber immer nach derselben Regel, so dass im neuen Einheitsbegriffe c der Begriff b als schon begriffen vorausgesetzt werde u. s. f., dass also das Eine individuelle Ich stets als letzte Grundlage des Bewusstseyns bleibe. Demnach kann das Eine Leben 1) in seiner Allgemeinheit und Unbestimmtheit bleiben, 2) neue Individuen anknüpfen, 3) schon angeknüpfte individuelle Reihen fortsetzen. Diese letzteren sind in ihm bestimmt durch das Vorhergegangene, an welches, so wie es ist, es allein anknüpfen kann; man denke darum nicht, dass es in diesem Geschäfte sich auch einmal verirren könne.

10) Wenn nun auf diese Weise das Leben eine individuelle Reihe fortsetzt, woher nimmt es denn den neuen Punct? Offenbar aus der allgemeinen, durchaus noch unberührten Kraft; er ist ein Neues, noch nicht Gelebtes, noch Geschehenes, denn ausserdem läge er nicht in der allgemeinen Kraft. Nach welcher Regel wählt es ihn, oder durch welches Gesetz ist es dabei bestimmt? Soviel wir jetzt wissen, durch gar keines; sondern es greift ihn mit absoluter Freiheit aus dem Allgemeinen heraus, absolut ihn erschaffend in die Sphäre der Wirklichkeit hinein. — Erst bei der Realisation fällt das individuelle Leben der Bedingtheit durch das frühere anheim; wodurch

aber keinesweges der Zweck beschränkt, sondern nur die Weise seiner Ausführung angegeben wird.

Demnach, wie der absolute *actus individuationis,* eben so ist auch die Fortsetzung der individuellen Reihe eine absolute Schöpfung aus dem Einen Leben heraus. Das Leben schafft in jedem Puncte das Individuum neu; oder wenn man sich erlauben wollte, die stehende Form des Lebens in diesem Individuum, nicht der Strenge nach redend, als ein logisches Subject zu brauchen: das Individuum erschafft in jedem Augenblicke sich neu mit absoluter Freiheit; durch sein früheres, nun in der Region der Facta niedergelegtes Seyn ist zwar sein Bewirken eines Zweckes bestimmt, keinesweges aber der Zweck selbst, sondern diesen setzt es sich mit absoluter Freiheit. — Da dieser Zweck nothwendig in der allgemeinen Kraft liegt, so ist er erreichbar. Da diese allgemeine Kraft ein schlechthin zusammenhängendes Ganzes ist, in welchem von jedem Puncte zu jedem anderen es eine Linie von Bedingungen giebt, so ist er auch für jedes Individuum erreichbar; es versteht sich, wenn es sich die Zeit zum Hindurchgehen durch die Mittelglieder der Bedingungen nimmt. Was überhaupt möglich ist (in der allgemeinen Kraft liegt), ist auch möglich schlechthin für jedes Individuum. Freilich sind die Reihen der Bedingungen für verschiedene auch sehr verschieden.

11) Das Leben hat Kraft, und es entwickelt diese durch Concentration auf individuelle Form, und in Kraft dieser individuellen Form. Wozu nun und zu welchem Zwecke? Nach dem Bisherigen können wir diese Frage nicht anders beantworten, denn also: zu keinem, als eben um die Kraft zu äussern; das Ziel der Kraftentwicklung ist die Kraftentwicklung selbst.

Nun setze man, welches dermalen eine willkürliche Annahme ist, das Leben solle seine Kraft nicht überhaupt, und so, dass sie nur entwickelt werde, sondern es solle dieselbe zu einem bestimmten entwickeln; es solle durch diese Entwicklung ein dem Leben aufgegebenes Ziel realisirt werden: so ist zuvörderst dies ganz klar, dass, da es nur in individueller Form überhaupt praktisches Princip seyn kann, es auch nur in die-

ser Form bestimmtes, zu einem Ziele handelndes praktisches Princip seyn könne.

Durch das bisher Beschriebene: die Concentration auf die Einheit des Punctes, das Entwerfen eines Begriffes von der Wirksamkeit, und die Selbstbestimmung nach diesem Begriffe — war Thätigkeit vollkommen möglich, und die Freiheit des Handelns stand ganz und vollendet da. Sollte nun für diese, dermalen keinen Zweck ausser ihr selbst habende Freiheit eine weitere Bestimmung zu einem besonderen Ziele eintreten, so wäre dies ja eine Beschränkung der Freiheit *als solcher*, des physischen Könnens, das hier unbedingt alles kann, was im Zweckbegriffe liegt, auf die engere Sphäre desjenigen, was von diesem Gekonnten im Begriffe des äusseren aufgegebenen Zieles liegt; also, es wäre eine Beschränkung von der Art, die wir oben die moralische genannt haben, und die Aufgabe jenes Zieles für die freie Wirksamkeit wäre ein sittliches Gesetz, und zwar hier ein positives, ein Gebot, des Zieles überhaupt nemlich.

Die Aufnahme des Gebots in den zu entwerfenden Zweckbegriff geschieht darum mit absoluter Freiheit, und zwar der höheren, der Freiheit innerhalb der Freiheit und über der Freiheit selbst; es ist darum ein Bewusstseyn dieser Aufnahme möglich nur in der unmittelbaren Anschauung der Freiheit selbst, welches die innere ist. In die äussere allgemeine Anschauung alles Lebens tritt, nach obigem, ein das Product eines also entworfenen Zweckbegriffes unmittelbar durch das Bewusstseyn eines Nichtkönnens; keinesweges aber tritt in diese Anschauung das bloss innere Bewusstseyn der Freiheit selbst. Es fragt sich, sieht man es diesem Producte an, und liegt in jenem unmittelbaren Bewusstseyn eine Bestimmung darüber, ob in den Zweckbegriff desselben das sittliche Gebot aufgenommen sey, oder nicht? Im Allgemeinen dürfte die Frage dermalen noch nicht füglich zu beantworten seyn; schon hier aber lässt sich ein bestimmter Fall nachweisen, in welchem es dem Producte sicher nicht anzusehen ist, der nemlich, da dieses Product selbst nur ein bedingendes Mittelglied ist, um bei dem im Bewusstseyn des Urhebers dermalen noch

bloss gedachten sittlichen Ziele anzukommen. In diesem Falle drückt das Product unmittelbar gewiss nichts Sittliches aus, indem ja in dasselbe unmittelbar der sittliche Begriff nicht aufgenommen worden. Nun bleibt freilich auch möglich, dass es nicht einmal als Mittel für einen sittlichen Zweck gedacht, sondern ein blinder und zweckloser Ausbruch der blossen Kraft als solcher sey. Aus dem blossen äusseren Bewusstseyn geht keines von beiden hervor, sondern dies bleibt, etwa bis zu ferneren und fortgesetzten Aeusserungen jener individuellen Form, zweifelhaft.

Also, ob das Sittengesetz in den Zweckbegriff aufgenommen sey oder nicht, erscheint unmittelbar und kategorisch nur in der unmittelbar inneren Anschauung, demnach nur in der individuellen Form des Lebens, in welcher allein auch das Sittengesetz in den Zweckbegriff aufgenommen zu werden vermag: keinesweges aber erscheint es unmittelbar in der äusseren Anschauung.

12) Ich habe diesen Satz, der seine allgemeine Anwendung erst später finden wird, hier eingeschoben, um dadurch ein früheres Glied zu erklären, und anzuknüpfen. An das Bewusstseyn nemlich, wodurch die, in irgend einer individuellen Form des Lebens geschehene Aeusserung der Freiheit in allen anderen individuellen Formen (Ichen) angeschaut wird, dem Bewusstseyn des physischen Nichtkönnens, welches schlechthin allgemein ist für den Urheber, so wie für alle übrigen Iche, schliesst sich unmittelbar an, und ist mit ihm synthetisch vereinigt ein anderes, *moralisches* Bewusstseyn des *Nichtdürfens,* — zerstören nemlich das Freiheitsproduct. Es fragt sich: ist dieses letztere Bewusstseyn ebenso durchaus gleich für alle, wie das erste gleich war für alle? Ich sage, das letztere ist schlechthin gleich für alle Individuen, ausser dem Urheber. (Es tritt hier ein der bei den früheren Gliedern der Weltanschauung dargelegte Unterschied in der Relation.) Für den Urheber sind folgende Fälle möglich: a) dass er überhaupt auf das Sittengesetz in Beziehung auf seine Handlung gar nicht reflectirt habe, noch auch fernerhin in dieser Beziehung darauf reflectire. Dann tritt für ihn ein Gebot des Sittengesetzes

über das Product dieser Handlung gar nicht ein; und wie das Schaffen, ebenso hängt das Stehenlassen desselben nur ab von seiner Willkür, d. i. von seiner blinden und zwecklosen Kraftäusserung. b) Dass er zwar vor dem Handeln auf das Sittengesetz nicht reflectirt habe, hinterher aber in dieser Beziehung darauf reflectire und finde, dass das Product seiner Handlung seinen gebotenen sittlichen Zwecken hinderlich sey und ihnen widerspreche; dann darf er nicht nur, sondern er soll sogar es zerstören; c) dass er das Sittengesetz wirklich aufgenommen habe in seinen Zweckbegriff, und dass das Product sey ein Glied auf dem Wege zu seinem sittlichen Ziele; dann ergeht auch an ihn dasselbe Verbot, wie an die andern, es nicht zu zerstören, aber aus einem anderen Grunde.

Woher nun dieser Unterschied? Der Urheber kann wissen, wie es mit ihm in sittlicher Rücksicht beschaffen sey, die Anderen können dies nicht. Also das Verbot in den Anderen setzt voraus, dass der sittliche Zweck Zweck aller Freiheitsentwickelung sey, und dass, um dieses Zweckes willen, keine Freiheit gestört, keine Entwicklung der Freiheit zerstört werden dürfe, bei welcher jener Zweck möglicherweise sich voraussetzen lasse.

Drittes Capitel.

Allgemeine Uebersicht alles bis jetzt Vorgetragenen.

Das Leben, als Eins, ist schlechtweg, und es ist in diesem seinem Seyn durchaus nicht anschaubar, wohl aber denkbar, und zwar durch das reine Denken oder Intelligiren.

Es ist nicht anschaubar: die Anschauung ist ein Seyn unmittelbarer Freiheit; das Leben aber hat in seinem reinen Seyn gar keine Freiheit, sich von demselben loszureissen, sondern es ist an dieses sein formales Seyn schlechthin gebunden; es

kann nicht nichtseyn. Es ist darum schlechthin unmöglich, dass das Leben eine unmittelbare Anschauung von seinem Seyn habe.

Doch ist das Leben denkbar. Es hat Freiheit, in seinem Seyn sich zu *äussern,* und in dieser Aeusserung schaut es sich allerdings an: aber es geht in keiner seiner Aeusserungen (darum ist die Grundäusserung desselben eine doppelte) ganz auf; es vermag darum über diese Aeusserungen sich zu erheben und sich zu fassen, als das im Wechsel derselben unveränderlich Bleibende. — Dieses sich Erfassen ist ein Herausgehen aus der Anschauung, und so, nach dem oben aufgestellten Begriffe, ein Denken überhaupt. Es ist aber ferner, zum Unterschiede von anderem hier abgehandeltem Denken, ein reines Denken. Denn wenn zwar aus einer Form der Anschauung herausgegangen wird (wie bei der oben beschriebenen äusseren Wahrnehmung aus der inneren), so ist dies freilich, als ein Herausgehen, ein Denken, wenn aber dagegen in eine andere Form der Anschauung hineingegangen wird (wie dort die äussere), so ist ein solches Denken nicht rein, sondern sinnlich. Hier stehen wir bei der ursprünglichen Aeusserung des Lebens, also bei dem Quell aller Anschauung; aus dieser wird herausgegangen, und darum herausgegangen aus aller Anschauung; dieses Denken ist darum ein reines Denken, oder ein Intelligiren.

Die Grundäusserung des Lebens ist, sagte ich, eine doppelte. Dies ist sie nothwendig; denn wenn sie nur einfach wäre, und so das Leben in derselben aufginge, so wäre das Denken eines im Wechsel unveränderlich Bleibenden und über allem Wechsel Schwebenden nicht möglich: es muss darum ein Wechsel der Formen und so wenigstens eine Duplicität der Form seyn. Der Wechsel ist selbst durch jene Denkbarkeit gesetzt, und er ist in seinem Grunde nichts weiter, als selbst jene Denkbarkeit. Dafür reicht nun Duplicität hin, darum ist nicht mehr, denn Duplicität.

Sie ist eine doppelte, 1) absolute Entäusserung: die allgemeine Anschauung der Kraft (wie *wir* das Letztere durch Denken wissen), in welcher aber hier noch nicht die Kraft als

Kraft angeschaut wird, sondern nur ihr Gegenstand, die Sinnenwelt. 2) Einkehren in sich selbst durch Concentration auf einen Punct in jener allgemeinen Anschauung zur individuellen Form, und zum Selbstbewusstseyn und freier Wirksamkeit in dieser Form, die Welt von Ichen. -- Dass, gleichwie die erste Grundform immer unveränderlich Eine bleibt, das Leben in dieser zweiten Grundform der Individualität sich darstellen könne nur in unendlicher Wiederholung dieser Form, ist bekannt, geht uns aber hier nichts an. Immer bleibt es die Eine Grundform, und auf diese formelle Einheit allein sehen wir hier sie an.

In der ersten Form wird, wie es in der Anschauung freilich unmittelbar nicht liegt, wie wir aber aus dem Zusammenhange verstehen, angeschaut das Leben überhaupt *(vita)*, als stehende und ruhende Kraft.

In der zweiten wird dasselbe angeschaut als ein wirkliches *Leben* (das Wort als Verbum genommen: *vivere*), als ein unmittelbares Sichregen und Thätigseyn. In beiden also wird angeschaut unmittelbar das Leben von sich selbst, dem Leben. Das Ganze aber ist Anschauung des Lebens, und durchaus nichts weiter.

Dass diese Anschauung des Lebens in eine Duplicität der Form zerfällt, davon ist der Grund schon oben angegeben worden, nemlich, indem es nur auf diese Weise denkbar ist, wie es schlechthin seyn soll. Nun kann es aber nicht etwa bloss denkbar seyn, ohne angeschaut zu werden; denn es ist ja denkbar nur unter Bedingung der Anschaubarkeit, indem das Factum des Denkens ja nur ein Herausgehen aus der Anschauung ist, und so durch die letztere bedingt. Zu der Anschauung das Denken mit hinzugenommen, wäre das Ganze eine Sichoffenbarung des Lebens in ihm selber.

Dass in der Duplicität der Form die Anschauung des Lebens gerade so zerfallen musste, wie sie zerfällt, lässt sich gleichfalls nachweisen. In der allgemeinen Form wird das Leben angeschaut nur als ein mögliches Leben. Dies ist doch keine wahre Lebendigkeit; darum musste die zweite Form, in der die Anschauung des wirklichen Lebens und Regens mög-

lich wird, die erste ergänzen in Absicht des Inhalts. Wiederum wird in dieser zweiten Form das Leben niemals in seiner Ganzheit und in seinem vollendeten Seyn angeschaut, sondern nur in Anfängen, die eine Fortentwickelung ins Unendliche setzen. Darum musste auch diese zweite Anschauung ergänzt werden durch die erste in Absicht ihres Umfanges. Keine der Anschauungsformen für sich, sondern beide nur in ihrer Vereinigung geben eine ausdrückende Anschauung des Lebens.

Das ganze System von Thatsachen des Bewusstseyns, das wir bis jetzt aufgestellt haben, ist sonach wirklich abgeleitet aus Einem Grunde, und begriffen als ein nothwendiges, in sich zusammenhangendes Ganzes. Ist Leben und offenbart sich dasselbe sich selbst, so muss gerade ein solches, so bestimmtes Bewusstseyn seyn, wie wir es dargelegt haben; denn nur also, und in dieser einzig möglichen Form kann das Leben sich in sich selbst offenbaren. (Dass aus der ersten Form sich ergiebt eine stehende Sinnenwelt mit allen an ihr nachgewiesenen Bestimmungen, aus der zweiten ein System von Individuen, gleichfalls mit solchen nothwendigen Bestimmungen, ist bekannt: wir wissen aber zu gut, dass das Ganze nichts ist, als die nothwendige Form der Sichanschauung des Lebens; wir wissen, dass diese Anschauung nothwendig in solche Bilder sich bricht, und dass sie überhaupt ursprünglich sich bricht, um jenseits aller Anschauung sich auch noch denken zu können; wir sind darum weit entfernt bei jenen Erscheinungen, als Wesen an sich, stehen zu bleiben.)

Und wie sind wir zu diesem Resultate gekommen? Schlechthin durch nichts Anderes, als durch die reine wissenschaftliche Maxime, das Bewusstseyn als ein für sich bestehendes Phänomen anzusehen, und es aus sich selbst zu erklären. Was ist nun nach allem das bisher beschriebene Bewusstseyn? Ein Schauspiel ist es von freier Thätigkeit und Kraftäusserung, bloss und lediglich, damit Kraft erscheine, und Freiheit als Freiheit sichtbar werde; welches Schauspiel durchaus nichts weiter bedeutet, noch will, auch die in ihm erscheinende Freiheit nichts weiter will, als dass sie eben Freiheit sey. Ich würde

es Keinem sehr verdenken, der ein solches Bewusstseyn für ein sehr leeres und unbedeutendes Schauspiel hielte, oder auch unsere Beschreibung desselben in Verdacht zöge, dass sie eben nicht sehr tief und gründlich, und darum unrichtig sey.

Wir haben jedoch schon häufige Winke gegeben, dass es bei einer solchen Ansicht nicht sein Bewenden haben soll. Bis jetzt ist das Leben bloss als Leben, als absolute Freiheit und Selbstthätigkeit, das Letzte und absolut Seyende; und aus dieser Voraussetzung folgt alles Obige richtig. Wie aber, wenn die in dem unmittelbar Vorhergehenden gemachte Voraussetzung wahr wäre, und der absoluten Freiheit durch ein neues Gesetz ein bestimmtes Ziel gegeben würde: so wäre nun dieses Gesetz das höhere; und die Freiheit wäre nicht mehr um ihrer selbst willen, sondern sie wäre da als Mittel und Instrument dieses höheren Gesetzes, des Sittengesetzes: des Sittengesetzes, das ja durch Freiheit in der Sphäre der äusseren Anschauung realisirt, also selbst angeschaut werden soll. Was ergäbe sich jetzt? So wie das ganze bis jetzt abgeleitete System des Bewusstseyns war Anschauung des Lebens: so würde das Leben selbst, in seiner nun gefundenen geistigen Einheit, zur Anschaubarkeit des Sittengesetzes, und es selbst würde angeschaut keinesweges, damit es angeschaut würde, und ein Schauspiel der Freiheit entstände, sondern damit *in ihm* angeschaut würde das Sittengesetz; das Schauspiel bekäme eine Einheit, eine Bedeutung, ein Ziel: die Sittlichkeit. Wir würden sagen müssen: das Eine Leben der Freiheit ist im Grunde nichts Anderes, denn die Anschauungsform der Sittlichkeit. Es könnte seyn, dass wir auch bei diesem Sittengesetze wiederum zu fragen hätten: was ist denn dies, was soll es selbst, und woher hat es seinen Ursprung? und auch da wieder fänden: es ist auch nur Anschaubarkeit und Anschauungsform eines abermals höher liegenden Princips, bei welchem wir etwa nicht weiter fragen könnten. Auf diese Weise würde sich schlechthin alles in Anschauungen und Anschauungsformen verwandeln, und nichts wahrhaft Seyendes übrigbleiben, denn das Eine absolute Princip: und zwar würde selbst in der Re-

gion der Anschauung alles sich verwandeln in bedingte und bedingende Anschauungsformen, bis zur Anschauung des Einen absoluten Princips, welche allein als absolute Anschauung, und als Anschauung um ihrer selbst willen stehen bleiben würde. Das Leben muss angeschaut werden, damit das Sittengesetz angeschaut werden könne, und das Sittengesetz muss angeschaut werden, damit das Absolute angeschaut werden könne: dies wäre die aufsteigende Reihe unserer Betrachtung.

Viertes Capitel.

Das Sittengesetz als Princip des Lebens, und dieses als Anschaubarkeit des ersten.

1) Das Leben ist freilich aus sich, von sich, durch sich der Form nach, d. i. in seiner Thätigkeit. Dies geht unmittelbar aus seinem Begriffe hervor, denn ausserdem wäre es gar nicht Leben. Eine ganz andere Frage aber ist, ob auch sein jenseits aller Thätigkeit lediglich zu denkendes Daseyn in sich selbst begründet und absolut sey? Bejaht man diese Frage, so muss man annehmen, dass das Leben und seine Aeusserungen lediglich dazu seyen, dass sie seyen, und zu keinem anderen Zwecke.

Wir sind in unserer Untersuchung schon früher auf Thatsachen des Bewusstseyns getroffen, denen zufolge die aufgeworfene Frage nicht bejaht werden kann; wie denn der natürliche Widerwille jedes unverdorbenen Menschen, die formale Freiheit als ihren eigenen Zweck anzusehen, die allgemeinste und eine der sprechendsten von den Thatsachen dieser Art ist.

Wir haben diese Thatsachen zusammengefasst und ausgesprochen durch die Voraussetzung: es gebe irgend einen bestimmten Zweck, der durch die Thätigkeit dieses Lebens er-

reicht werden solle; das Leben sey darum nicht um seiner selbst willen da, und nur damit es sich eben äussere, sondern um jenes bestimmten Zweckes willen; es sey lediglich Werkzeug und Mittel dieses Zweckes. Wir wollen jetzt diese Voraussetzung weiter zergliedern.

Ist das Leben nicht um sein selbst willen da, so ist es auch nicht *durch* sich selbst da, d. h. es hat nicht in sich den Grund seines Daseyns, sondern es hat ihn in einem Anderen, eben in jenem Endzwecke. — Das Leben wird überhaupt aber nur *gedacht,* wie wir oben gesehen haben. Wenn nun dieses Denken des Lebens sich darauf ansieht, ob es in sich selbst begründet sey, so findet es zwar, dass es zum Grunde des Gedachten nicht machen könne irgend ein Factum, denn das Leben ist selbst gedacht als Princip aller Facten, ebensowenig ein anderes und zweites Princip solcher Facten, denn das Leben ist gedacht als das alleinige Princip derselben; dass es aber, da es nicht in sich selbst begründet sey, einen Endzweck als Grund des Lebens denken könne und müsse.

Jener Endzweck also, den man sich gleichfalls auch nur denken kann, und den man als seyend, und dermalen als wenigstens relativ absolut seyend voraussetzen muss, ist der Grund des Daseyns sowohl, formaliter, als des Soseyns, qualitativ, des Lebens. Dies liegt in unserer Voraussetzung.

(*Wie* man diesen Endzweck als seyend zu denken vermöge, — dermalen wird ein solches Denken eben absolut gefordert, und dass es möglich ist, wissen wir, und für wen es nicht möglich wäre, der könnte eben unsere Untersuchung mit uns nicht anstellen, — in welche ganz andere Sphäre des Seyns man dadurch hineinkomme, davon werden wir nachher reden, und gerade dadurch höher aufsteigen. Factisch, im Gebiete der Erscheinungen, *ist* er nicht, sondern da *soll* er nur seyn und werden durch das Leben selbst. — Der Endzweck ist, wenn er ist, nur durch das Leben: wiederum, das Leben selbst in seinem eigenen Daseyn ist nur durch das Seyn des Endzwecks. Es versteht sich wohl, dass in den beiden Sätzen das Wort *ist* eine verschiedene Bedeutung haben müsse,

wenn dieselben nicht einander widersprechen und gegenseitig sich aufheben sollen.)

Also, das Seyn des Lebens schlechtweg ist nichts Absolutes; es ist ihm sein Grund gefunden: der Endzweck erschafft es schlechthin und bestimmt es.

Wozu bedarf es der Endzweck, ein Leben ausser ihm zu erschaffen? Da unsere Forschung doch ohne Zweifel das Absolute sucht, warum wollen wir jetzt, da wir ein Höheres, und in Vergleichung mit dem Leben Absolutes über dem Leben gefunden haben, uns nicht damit begnügen, sondern aus demselben wieder herausgehen zum Leben? Liegt vielleicht die Nothwendigkeit eines solchen Herausgehens im Begriffe des Endzwecks selbst? Ohne Zweifel, er bedarf etwas, *dessen* Endzweck er sey; er will realisirt werden, und bedarf dazu eines Werkzeugs; dieses, soviel wir bis jetzt sehen, giebt er sich selbst am Leben.

Er will realisirt werden; das Reale aber und Wirkliche ist anschaubar; er soll anschaubar werden, und dazu ist ihm das Leben. Also das Leben ist im Grund und Boden und in seinem wahren Seyn die Anschaubarkeit, die Erscheinung des Endzwecks.

2) Nach dieser neuen und höheren Ansicht des Lebens haben wir nun die bis jetzt letzten Resultate unserer Erforschung desselben weiter zu bestimmen, und diese weitere Bestimmung ist von nun an unser Geschäft.

Zuvörderst war der Inhalt unseres bisherigen absoluten Denkens der: das Leben ist. Dieser verwandelt sich dermalen also: die Sichtbarkeit eines absoluten Endzwecks ist (dies das Substantielle) und diese ist absolut thätig, rein, und durchaus erschaffend (das Formale). Jederman ersieht hier eine Duplicität: der absolute Endzweck ist, ganz und durchaus fertig und durch sich bestimmt, er ist, was er ist, schlechthin durch sich selbst, und dieses ist ein bestimmtes Etwas; er ist, er wird nicht, und nichts in ihm wird. So ist er auch jenseits alles Lebens und als Seynsgrund des Lebens. Dieser Endzweck nimmt nun ferner hier die Form eines absoluten Lebens und

einer Freiheit an, die da ist ein Erschaffen absolut aus nichts, gerade wie es oben beschrieben worden.

Was kann nun dieses Leben erschaffen aus nichts? Etwa seinen inneren Inhalt und Kern, und den inneren Inhalt und Kern seines Products? Nach der früheren Ansicht, wo wir es als reines formales Leben und als Freiheit betrachteten, allerdings. Nach der gegenwärtigen nicht mehr; denn nach dieser ist es selbst ein absolut seyender, fertiger, nicht mehr werden könnender Endzweck. Also nur die Form könnte es erschaffen; es erschafft nemlich den Endzweck, der vorher nur in der geistigen, durchaus unsichtbaren Welt war, hinein in die sichtbare, in der er schlechthin nicht war. Es ist darum absoluter Schöpfer dieser Form des Endzwecks, keinesweges seines Gehaltes. Diesen macht es so wenig, dass es selbst durch ihn gemacht ist. Sodann trafen wir auf den Grund aller Anschauung; die Aeusserung nemlich jenes Lebens, und diese zwar in einer doppelten Grundform, der allgemeinen, die das ganze und Eine Leben in seiner blossen Möglichkeit darstellt, und der individuellen, die dasselbe, aber nur von einzelnen Puncten aus, als wirklich thätig darstellt. Die Duplicität der Grundformen war nothwendig, damit das Leben denkbar wäre; die Anschauung war Anschauung des Lebens eben, wie es ist, als blosses Leben, blosse freie Thätigkeit, und nichts weiter. Jetzt sehen wir, dass das Leben gar nicht angeschaut werden soll, bloss damit es angeschaut werde, sondern damit in ihm angeschaut werde der Endzweck. Die Anschauung wurde vorher abgeleitet aus dem Begriffe der Anschaubarkeit des blossen Lebens; dies ist nicht hinlänglich, das Leben ist zugleich anschaubar als Mittel und Werkzeug des Endzwecks. Und so muss denn die Anschaubarkeit des Endzwecks selbst durch das Leben zugleich eintreten in unsere apriorische Bestimmung des Anschauungs-Systems überhaupt. Wir müssen durch dieses Grundgesetz die bis jetzt gefundene Bestimmung der Anschauung weiter bestimmen; und dies ist von nun an unser Geschäft.

A. Die Duplicität der Grundform war Bedingung der Denkbarkeit des Lebens: aber dieses Denken selbst ist, wie es auch

in unserem Verfahren sich gezeigt hat, selbst wiederum Bedingung der Denkbarkeit des Endzwecks, also der Erscheinung desselben in der Form des Denkens. Diese Disjunction, als Anschaubarkeit, so gut des Endzwecks, als des Lebens, bleibt darum stehen. Wir setzen sie als gültig voraus, und haben so nur die beiden einzelnen Grundformen zu bestimmen.

B. Die allgemeine Form. Diese ist

1) Anschauung der Kraft des Lebens, welche ein unendlich Mannigfaltiges enthält. Welches ist nach der bisherigen Ansicht der Bestimmungsgrund dieses Mannigfaltigen, als Mannigfaltigen nach seinem scheinbaren inneren Inhalte nemlich, inwiefern es ein Besonderes ist? Die Thätigkeit schlechtweg in ihrer reinen Einheit ist nicht anschaubar, sondern nur denkbar; soll sie anschaulich werden, so muss sie sich spalten, und da sie ins Unendliche fort angeschaut werden soll, ins Unendliche sich spalten. Der Grund der scheinbaren Verschiedenheit des Besonderen liegt darum lediglich in der absoluten Anschaubarkeit. Diese nun ist verschieden, weil sie ausserdem gar nicht wäre; das wahre zum Grunde Liegende aber ist die Eine bloss leere Freiheit, in der es zu unterscheiden gar nichts giebt. Und so ist denn die Mannigfaltigkeit blosser Schein, Erscheinung schlechtweg um Erscheinung zu seyn, und nichts weiter.

Nach unserer jetzigen Ansicht ist die Kraft nicht bloss dazu da, damit Thätigkeit erscheine, sondern damit durch sie als Werkzeug der Endzweck erscheine. Durch das Gebot dieses Endzweckes wird nach dem obigen die freie Thätigkeit innerhalb der allgemeinen Möglichkeit beschränkt auf eine bestimmte Sphäre; nicht alles, was möglich ist, sondern nur ein Theil des Möglichen soll geschehen. Dieser Theil der Kraft nun, der da ausgeführt werden soll, ist er auch bloss da, um die Freiheit anschaubar zu machen? Keinesweges, sondern um den Endzweck anschaubar zu machen. Dieser, als real genommen, wäre dieser Theil der Kraft, die reale Kraft oder die Kraft des Realen. Was nicht ausgeführt werden soll, wie verhält es sich mit diesem? Es giebt dasselbe eine doppelte

Ansicht: der Endzweck soll sichtbar gemacht werden durch Leben, also Freiheit. Zur Freiheit aber in der individuellen Form, in welcher allein gehandelt werden kann, zur Freiheit mit dem Bewusstseyn der Freiheit, gehört nach obigem Selbstbeschränkung. Zur Sichtbarkeit eines Gebots des Endzwecks gehört es darum ausdrücklich, dass ein Spielraum, eine grössere Sphäre sey, in der auch ein Nichtgebotenes, vielmehr Verbotenes liege. (Soviel über das Materiale der Sichtbarkeit des Gebots, über ein noch übriges Formales zu seiner Zeit!)

Demnach liegt es allerdings in der Sichtbarkeit des Endzwecks, *dass* ausser dem Gebotenen es noch eine andere Sphäre der blossen Möglichkeit gebe; was aber in dieser Sphäre liegen solle, darüber kann im Endzwecke durchaus keine Bestimmung liegen, weil diese erschöpft ist durch die Sphäre des Gebotenen; und so fällt denn die innere Sphäre derselben anheim dem obigen bestimmenden Gesetze, dem der Anschaubarkeit der blossen leeren und nichtigen Freiheit. Alles dieses ist keine Kraft des Realen und zum Realen, sondern lediglich die Kraft, jene Anschaubarkeit zu erzeugen.

Es folgt hieraus zunächst, dass es möglich sey, den Endzweck durch das Leben darzustellen; dass die Freiheit schlechthin könne, was sie solle, und dass darüber gar kein Zweifel oder Streit stattfinde. Die ursprüngliche Kraft des Lebens ist ja durchaus nichts Anderes, denn das Vermögen des Endzwecks selbst; die ursprüngliche Sichdarstellung dieses Endzwecks in der Freiheit. In der gesammten Kraft ist der Endzweck ganz und vollständig ausgedrückt, ja es liegt in ihr noch weit mehr, nemlich die Kraft auch nicht zu gehorchen; und jener Ausdruck umfasst nur die engere Sphäre.

Noch dies: Bekanntlich geschieht es nur zufolge unserer Untersuchung, dass wir die allgemeine Anschauung als Anschauung der Kraft beschreiben; in der unmittelbaren Anschauung wird bloss der Gegenstand dieser Kraft, die Natur angeschaut. Wie nun durch den aufgestellten Satz das Leben seine Selbstständigkeit und Absolutheit verloren hat, so verliert dieselbe umsomehr die Natur als das blosse Gegenbild

der ersten. Wie die Kraft in allen ihren Bestimmungen durchaus nur das Product des Endzwecks ist, so ist es umsomehr die Natur, die blosse Anschaubarkeit der Kraft. Die Natur ist Bild unserer realen Kraft, und so absolut *zweckmässig;* wir können in ihr und an ihr das, was wir sollen. Ihr Princip ist schlechthin ein sittliches Princip, keinesweges ein Naturprincip (denn dann eben wäre sie absolut); es ist in ihr Heteronomie, keinesweges Autonomie. Sie ist zu erklären, theils aus Zwecken, theils aus der Sichtbarkeit der Zwecke; aus beiden, sowie es oben an der Kraft, deren Gegenbild die Natur ist, gezeigt worden. Vergisst man das Letztere, so verfällt man freilich in Ungereimtheiten.

Die Sittlichkeit erscheint demnach hier als absolutes Seyns- und bestimmendes Princip der Natur, und dies darf uns gar nicht wundern, da sie ja erschienen ist als Princip des Lebens, welches selbst Princip ist der Natur.

2) In der allgemeinen Einheitsform des Lebens als solcher fanden wir aber nicht bloss eine Anschauung, sondern auch eine reale Kraft: die, sich zu contrahiren auf einen Einheitspunct in der allgemeinen Kraft, und durch diese Contraction individuelle Formen zu bilden.

Da das Leben in seinem wahrhaft realen Handeln ohne Ausnahme laut obigem lediglich Ausdruck des Endzwecks ist, so ist es dasselbe auch in diesen *actibus individuationis.* Unsere frühere Annahme, dass das Leben hierin frei und gesetzlos sey, fällt darum gänzlich weg: das Leben ist in diesem Hervorbringen individueller Formen durchaus bestimmt durch den Endzweck, jedes Individuum demnach, das zu Stande kommt, kommt zu Stande durch den sittlichen Endzweck und um desselben willen; jedoch als Individuum, d. i. wie die Individuation früher erschien, — als Zurückziehung auf einen Einheitspunct des Könnens und Anknüpfung einer bestimmten Reihe des Könnens von diesem Einheitspuncte aus, — so ist sie hier Zurückziehung auf einen Einheitspunct des Sollens, und Anknüpfung einer Reihe des Sollens von diesem Einheitspuncte aus. Wie oben die allgemeine Sphäre des Könnens sich zertheilte in mehrere individuelle Vermögen; so vertheilt

sich hier der allgemeine, dem Einen Leben aufgegebene Endzweck in mehrere besondere Aufgaben, in Theile, durch deren Realisation, wenn sie je in der Zeit möglich wäre, der allgemeine Endzweck realisirt seyn würde; und jedes Individuum hat durch sein blosses Daseyn in der Sphäre des allgemeinen Lebens eine solche bestimmte Aufgabe. Jeder soll das, was schlechthin nur Er soll, und nur Er kann (denn die Contraction auf den Einheitspunct des Sollens ist ja nach dem Vorigen, das insofern seine Gültigkeit behält, zugleich eine Contraction auf den Einheitspunct des Könnens) — nur Er und schlechthin kein Anderer; und das, wenn er es nicht thut, in dieser stehenden Gemeinde von Individuen wenigstens gewiss nicht geschieht. Wie oben in physischer Rücksicht das Individuum schlechthin ohne sein Zuthun oder Bewusstseyn ward, was es ward, und dieses sein Seyn, die Contraction auf diesen Einheitspunct, durchaus nicht verändern konnte, wiewohl es von diesem Puncte aus mit absoluter Freiheit sich weiter zu bestimmen vermochte: ebenso ist es auch in der sittlichen Welt, seiner moralischen Bestimmung nach, ohne sein Zuthun oder Bewusstseyn schlechthin, was es ist, und kann dieses nicht ändern; es soll es auch in der weiteren Fortbestimmung nicht ändern wollen, sondern nach dem Grundgesetze dieser Bestimmung mit Freiheit sich weiter bestimmen. Es giebt sich seine Aufgabe nicht etwa, sondern diese ist ihm gegeben zugleich mit seinem Seyn; wohl giebt es sich dieselbe irgend einmal *mit Bewusstseyn*, aber das vermag es nur demzufolge, dass sie ihm ursprünglich ohne Bewusstseyn durch sein blosses Seyn gegeben ist. Die Entstehung eines Individuums ist ein besonderes und durchaus bestimmtes Decret des sittlichen Gesetzes überhaupt, welches erst durch seine Decrete an alle Individuen sich vollkommen ausspricht.

Das Eine und allgemeine Leben ist in seinem Annehmen individueller Form durchaus bestimmt durch den Endzweck. Auf welche Weise? Das Leben ist zwar Leben, Thätigkeit, und zwar absolute und schöpferische; aber es ist in dieser seiner allgemeinen Form seiner sich nicht bewusst, und es ist darum nicht frei im eigentlichen Sinne, so dass in ihm ein

Trieb sey, dem es folgen könne oder auch nicht; es ist darum durch den Endzweck nicht also bestimmt, wie das Individuum durch das *Gebot* des Endzweckes, dass es in der Wirklichkeit auch nicht bestimmt seyn könnte, sondern es ist unwiderstehlich bestimmt. Der Endzweck wirkt hier als Naturgesetz, und das Leben in dieser Form ist auf dieser Stelle die Naturerscheinung des Endzweckes. Es müssen in ihm und durch dasselbe erfolgen solche Individuen, und sie erfolgen.

Und so sind wir denn hier auf eine feste und reelle Natur geführt worden, die, inwiefern wir nur dem Endzwecke selbst Realität zuschreiben, wie wir dies dermalen thun, nicht bloss die Sichtbarkeit eines Anderen, sondern die für sich selbst ist. Was ist diese Natur zuvörderst in ihrer Form? Nicht irgend ein Substrat, oder dess Etwas, sondern reines und absolutes Leben und Kraft, die da schlechthin erschafft das bloss Mögliche zum Wirklichen; das unmittelbare Grundprincip aller Wirklichkeit. Der Seynsgrund aber sowohl, als der die Kraftäusserung unwiderstehlich und eben als ein Naturgesetz bestimmende Grund ist der Endzweck selbst: das Leben ist überhaupt, und es ist, wie es ist in seinen urprünglichen Bestimmungen, weil es seyn soll und so seyn soll. Hier liegt die absolute Vereinigung und das wahre Mittelglied der beiden Welten, der unsichtbaren und der sichtbaren.

Welches sind nun diese ursprünglichen Bestimmungen und die absoluten Geschöpfe der Natur? Nichts mehr, denn die Individuen-Welt. Die Individuen also sind auch, zufolge ihrer sittlichen Bestimmungen, und sie sind das einzige Wahre und Wirkliche an der Natur, und mit ihrer Hervorbringung ist die allgemeine Natur geschlossen und zu Ende.

Was noch weiterhin ist, oder als seyend erscheint, ist Product des besonderen Lebens, oder auch der besonderen Natur in der individuellen Form; als da ist Anschauung der Natur in ihm selbst, dem Individuum, indem es ja Natur ist, weitere Modification der Natur, indem es ja, in seinem Einheitspuncte und von seinem Einheitspuncte aus, Kraft der Natur ist. — Auch ist hier gar nicht, wie in anderen Systemen, die eine für sich absolute und darum unsittliche Natur annehmen, uner-

klärlich, sondern vielmehr gar wohl erklärlich Freiheit und Bewusstseyn im Individuum. Das Individuum ist schlechthin moralisch, durch Moralität aber ist schlechthin gesetzt Bewusstseyn und Freiheit; denn nur unter Bedingung dieser ist Moralität möglich.

Hierbei noch dies. In der individuellen Form als solcher ist die reale Kraft des Lebens, Individuen zu erschaffen, geschlossen und erloschen. Das Individuum ist, nachdem es einmal ist, schlechtweg Individuum, und es kann sich weder vernichten, noch übergehen in andere individuelle Formen, und so Individuen ausser sich erzeugen. Endete darum das allgemeine Leben in Hervorbringung eines oder auch mehrerer Individuen mit einer geschlossenen Summe derselben, so wäre mit dieser Endigung die reale Kraft des Einen Lebens erloschen und vertilgt, und es wäre das Leben in seiner allgemeinen Schöpferkraft unsichtbar geworden. Dies kann nie eintreten; denn das Leben soll schlechthin erscheinen in seiner Ganzheit, weil in ihm der Endzweck erscheinen soll. Und so ist denn im Gebiete der Erscheinung die Individuen-Welt niemals abgeschlossen, sondern es müssen immerfort neue entstehen; und es sind nicht nur mehrere Individuen (ein Satz, dessen Erweis wir noch schuldig waren), sondern es ist sogar eine fortgehende, sich vermehrende und in der Erscheinung nie abzuschliessende Reihe von Individuen nothwendig.

Man könnte sagen, dass nach obigem der gesammte Endzweck sich an die Summe der Individuen vertheilen sollte, dass darum, so gewiss der Endzweck ein bestimmter, ganzer und vollendeter sey, auch die Summe der Individuen vollendet seyn müsse: und dies giebt uns Gelegenheit zu einem neuen Zusatze, der eine grosse Aussicht eröffnet. Inwiefern nemlich der Endzweck *sichtbar* seyn soll, muss er allerdings vertheilt seyn an eine geschlossene und bestimmte Summe von Individuen, denn nur in der individuellen Form ist er sichtbar. Und so setzt denn die soeben erwiesene fortgehende Schöpfung neuer sittlicher Individuen voraus, dass irgend ein Theil des Endzweckes in der Erscheinung stets noch unsichtbar sey, der eben durch die neue Schöpfung sichtbar gemacht werden solle;

und so ist in dieser Absicht die Erscheinung jedes neuen Weltbürgers (aber es giebt keine Welt, denn die sittliche) eine Offenbarung des sittlichen Endzweckes von einer neuen, bis jetzt durchaus unsichtbaren Seite. Es könnte wohl seyn, dass dieses Fortrücken der Erscheinung des Endzweckes zu höherer Klarheit bedingt wäre durch die Erfüllung der früher sichtbar gewordenen Aufgabe, und dass bis zu dieser Erfüllung die Zeit bloss leer und nichtig abliefe, die schon einmal gestellten und nicht erfüllten Aufgaben in anderen Individuen bloss wiederholend; dass daher in der sittlichen Ordnung Weltalter bedingt wären durch Weltalter, und die fortrückende Offenbarung des Endzweckes zu höherer Klarheit die Zeit in höherem Sinne, die Folge der Weltalter, bildete.

C. Gehen wir jetzt an die Bestimmung der zweiten Grundform der Aeusserung des Lebens, der individuellen, durch dasselbe Princip.

1) In den Individuen als solchen ist die Anschauung der Einen und allgemeinen Kraft als Anschauung. Von ihnen aus, als Focus des Wissens, wird die gesammte Kraft oder Natur erblickt. Allerdings von Allen, die in demselben Systeme der Wirklichkeit vorkommen, auf dieselbe Weise, denn in Absicht des Inhaltes dieser Anschauung sind sie nicht individuell, sondern das Eine und Allgemeine selbst.

Um aller Möglichkeit eines Misverständnisses oder einer Verwirrung vorzubeugen, fügen wir noch Folgendes hinzu: das Eine allgemeine Leben, oder die Natur, ist schon früher, und am Entschiedensten in unserer vorhergegangenen Betrachtung zerfallen in zwei Hauptansichten, als reales Leben, in Hervorbringung der Individuen, und als ideales, in der Selbstanschauung. Das letzte, als Factum, kann es nur in der individuellen Form seyn, indem nur in dieser, laut obigem, es sich selbst anschaut, und seiner sich bewusst wird; aber als Eine Anschauung, darum in allen individuellen Formen derselbe Eine Inhalt. Es muss in dieser Anschauung liegen das, was in der Realität liegt, diese aber geht bis zur Individuation; es muss darum in der allgemeinen Anschauung liegen die Anschauung so vieler Individuen, als das Eine Leben geschaffen hat: und

so weit, bis zu der allgemeinen Anschauung aller Individuen vom Gesichtspuncte jedes einzelnen Individuums aus, geht die *unmittelbare* allgemeine Anschauung. (Kein Individuum — dies ist eine gegen manches Misverständniss früherer Sätze der Wissenschaftslehre verwahrende Bemerkung — schaut die Wesen seines Gleichen an *in sich selbst* und seiner Selbstanschauung, sondern es schaut sie an in der unmittelbaren Anschauung des Einen Lebens. Was weiter in der Natur ist, die physische Kraft, u. s. w. bis herunter auf die Materialität, schaut jedes Individuum allerdings an in sich selbst, in der unmittelbaren Anschauung seiner allgemeinen Kraft; nur ist es, eben weil dies seine allgemeine, keinesweges seine besonders beschränkte Kraft ist, genöthigt, diese Anschauung auf die ihm schon in der ersten Anschauung schlechthin erschienenen Wesen seines Gleichen ausser sich zu übertragen. Dies als Nachtrag und Vollendung des über diesen Gegenstand früher Gesagten!)

Nun, — was eigentlich hierher gehört, — ist das Eine Leben, als Natur, in Hervorbringung von Individuen schlechthin bestimmt durch den Endzweck; es kann keine Individuen hervorbringen, ausser mit besonderen sittlichen Bestimmungen. Dies, als absolute Bestimmung des Lebens, muss gleichfalls heraustreten in der allgemeinen Anschauung desselben, und zwar in der schlechthin unmittelbaren, in derselben, in der die Individuen selbst ihrem Daseyn nach heraustreten, durchaus unabhängig von der Reflexion des anschauenden Individuums auf seine eigene Sittlichkeit. Es muss heraustreten in derselben Allgemeinheit, in der es in dem Einen Leben liegt. Welches ist diese Allgemeinheit, und wo liegt ihre Grenze? Dass alle Individuen ohne Ausnahme irgend eine ihnen eigenthümliche sittliche Bestimmung haben, darin liegt sie: welches diese für jedes besondere Individuum sey, liegt jenseits der Grenze. Es tritt in der allgemeinen Anschauung bloss heraus, dass alle eine sittliche Bestimmung haben, um deren willen ihr Seyn und die Producte ihrer Freiheit nicht wie Natur behandelt, sondern geschont werden müssen; kurz, es liegt in dieser Anschauung alles Dasjenige, was wir schon oben als die Quelle des Begriffes vom Verhältnisse freier Wesen zu einander, des Rechts-

begriffes, factisch aufgestellt haben. Diese Begriffe, hat sich gefunden, und es kommt darauf viel an, sind unabhängig von der eigenen Sittlichkeit des Individuums, das sie hat, sogar von dem Factum der Reflexion auf die eigene Sittlichkeit. Sie sind das eigentliche Mittel- und Verbindungs-Glied zwischen den Naturbegriffen und den sittlichen, so wie das, worauf sie sich gründen, die Bestimmung des Einen Lebens durch den Endzweck, das reale Mittelglied ist zwischen den beiden Welten. (So zeigt sichs auch im Facto. Auch wer selbst ungerecht ist, und dem, weil er von leidenschaftlicher Gier erfüllt wird, seine eigene Handlung nicht in der Form jener Anschauung zu erscheinen vermag, findet doch wohl, weil er dann ruhig, und den Eindrücken seiner geistigen Natur offen ist, dieselbige Handlung, wenn sie von einem Anderen geschieht, ungerecht; wie denn sehr häufig diejenigen am Meisten von den Anderen fordern, die da selbst ihnen am Wenigsten leisten wollen. Auf der niedrigsten Stufe drücken sich diese Begriffe aus, nicht sowohl als etwas, das jemand *thun* soll, sondern vielmehr als etwas, das da *seyn* soll.) Wir erhalten sonach hier eine neue Bestimmung der allgemeinen Anschauung, die Grundlage des Rechtsbegriffes; in welchem die Freiheit gleichsam zur Natur gemacht, und ihr angemuthet wird, dass sie, wie ein unwiderstehliches und zwingendes Naturgesetz, ein bestimmtes stehendes Seyn hervorbringe; wie denn dies, nach dem soeben erörterten Ursprunge dieses Begriffes, gar nicht anders seyn kann.

2) Die besondere sittliche Bestimmung jedes Individuums, als solchen, die es zufolge seines Ursprunges aus dem allgemeinen Leben nothwendig hat, kommt in der beschriebenen allgemeinen Anschauung nicht zum Bewusstseyn; sie kann es nur in der abgesonderten und durchaus inneren Selbstanschauung des Individuums, als solchen, da diese Bestimmung ja sein besonderes und ihm ausschliessendes eigenes Seyn ist. Es fragt sich, wie, und auf welche Weise?

a. Um diese Frage mit Gründlichkeit und Klarheit zu beantworten, lasst uns die Bedingung sittlicher Freiheit und ihrer Anschaubarkeit als solcher näher untersuchen. Wir ersahen oben: durch die blosse sinnliche Individualität, ohne alles Hin-

zutreten des Sittengesetzes ins Bewusstseyn, ist das wirkliche Handeln vollkommen möglich, und die reale Freiheit, die Möglichkeit der Selbstbestimmung zu irgend einem Acte, steht vollendet da. Kommt das sittliche Gesetz dazu, so entsteht eine Beschränkung jenes bestimmten Könnens, fürs Erste im blossen Begriffe; es wird gedacht, dass die mögliche Freiheit des Handelns auf eine bestimmte engere Sphäre beschränkt werden solle. Zufolge dieses Begriffes soll nun das freie, in dem beschriebenen Zustande befindliche Ich sich selbst beschränken durch freie That, und diese freie That soll als solche sichtbar seyn, denn das Gesetz, als bestimmend das Leben, soll sichtbar seyn. Aber sichtbar ist, laut einem schon vorlängst erwiesenen Satze, die freie That nur an einem Widerstande, sonach ist fürs Erste durch die Sichtbarkeit der sittlichen Bestimmung, als solcher, gesetzt ein Widerstand. Dieser darum muss seyn schlechtweg, so wie jene Sichtbarkeit ist schlechtweg. Da es nun das Eine Leben als Natur ist, welches durch die formale Sichtbarkeit des Sittengesetzes bestimmt wird, so müsste es dieses seyn, das einen solchen Widerstand hervorbrächte.

Ferner, wo muss der Widerstand liegen? Offenbar in der physischen Freiheit selbst, — denn diese soll bestimmt werden, — und zwar in der individuellen, — denn hier ist lediglich von dieser Form die Rede. Selbst ein Handeln ist dieser Widerstand nicht. Denn die Freiheit soll ja beschränkt werden vor dem Handeln vorher; er ist darum nothwendig ein Princip, welches ohne die sittliche Beschränkung ein Handeln seyn würde, also, denn so haben wir oben ein solches Princip genannt, ein *Trieb;* ein positiver Trieb, keineswegcs blosse Indifferenz, zu handeln ohne sittliche Bestimmung, der dieser Bestimmung widerstände und durch sie überwunden werden müsste, und in dessen Ueberwindung eben die sittlich freie That sichtbar würde. Zufolge der Individuation schlechtweg muss ein solcher Trieb im Individuum seyn; denn er gehört zur individuellen Form, als einer solchen, in der die wirkliche Causalität des Sittengesetzes sichtbar werden soll.

Ein positiver Trieb zu handeln, fürs Erste *ohne* das Sitten-

gesetz; aber eben darum strebt er nach seiner ganzen Form, und als absolut zu seyn begehrend, auch *wider* das Sittengesetz; nach ihm soll keines seyn. Zum Bewusstseyn erhoben, wird er erscheinen als ein natürliches, eben durch unser blosses sinnliches Daseyn uns gegebenes *Wollen:* darum erscheint das Gesetz, gegen welches er ist, und das darum wiederum gegen ihn ist, als ein Sollen, als ein das Wollen, als letzten Bestimmungsgrund, Negirendes. — Daher diese Form des Gesetzes, die darum auch *nur* für diesen Gegensatz gilt. Bestimmend das Eine Leben, hat der Endzweck nemlich gar nicht die Form des Sollens, sondern die des Müssens; er herrscht als Naturgesetz. Der Trieb selbst ist sein Product, inwiefern er ist Naturgesetz; und nur zu seiner Sichtbarkeit überhaupt und der blossen Form nach, ist derselbe Trieb da, der durch dasselbe Gesetz, als bestimmtes Freiheitsgesetz mit einem Inhalte vernichtet werden soll, — nicht zwar seinem Seyn nach, welches ein vollkommener Widerspruch wäre, sondern als Bestimmungsgrund des Handelns.

Anmerkung. Dieser Trieb ist Naturtrieb, und so man ihm folgt, bringt er hervor ein Handeln nach dem Naturgesetze. Sonach dem Triebe folgend, ist das Individuum durchaus nicht frei, sondern es steht unter einem unwiderstehlichen Gesetze, und in dieser Region hat das Leben, seiner blossen Form nach, als reines Leben, durchaus keine Causalität. — Was ist denn der Inhalt dieses Handelns überhaupt, und überhaupt des Mannigfaltigen in der scheinbaren Freiheitsäusserung? Wir haben es oben ersehen: die blosse Anschaubarkeit des Lebens, als solchen, ohne allen realen Kern, ein blosses Bildwesen um Bildwesen zu seyn, ein ins Unendliche fortzugestaltendes Nichts. Unter dem Gesetze dieser Fortgestaltung des Nichts steht das nach dem Triebe handelnde Individuum. — Wiederum: bestimmt von der anderen Seite das Individuum sich durch das Sittengesetz, so ist es abermals nicht frei, und das Leben, als solches, hat abermals keine Causalität; denn diese eben wird unter Freiheit verstanden. Hat es denn nun überhaupt keine? Allerdings, im Uebergange, in der Erhebung von der Natur zur Sittlichkeit.

b. Durch das Gesagte ist die aufgeworfene Frage leicht zu beantworten. Bewusstseyn ist Freiheit von einem Seyn; bestimmtes von einem bestimmten Seyn. Was unmittelbares Bewusstseyn eines Subjectes seyn soll, muss unmittelbar wirkliches Seyn desselben Subjectes seyn. Wenn das Subject hingegeben ist dem Naturtriebe, so bleibt zwar immerfort die sittliche Bestimmung sein Seyn; aber diese liegt sodann nur im Hintergrunde, und ist nicht sein unmittelbar wirkliches Seyn, sondern dieses ist der Trieb. Dieser darum allein kommt zum Bewusstseyn, und füllt das Bewusstseyn an, und es ist in dieser Lage schlechthin unmöglich, dass die sittliche Bestimmung nach ihrem *inneren Gehalte* (der *Form* nach, und inwiefern diese im allgemeinen Rechtsbegriffe, als einem Theile der allgemeinen Anschauung, enthalten ist, mag es sich wohl darstellen) zum Bewusstseyn komme. Wo liegt der Grund der Unmöglichkeit? In der Ergebenheit an den Trieb. Von diesem sonach müsste zuvörderst das Individuum sich losreissen. Vermag es dies? Oder, um die Frage in eine andere Formel zu fassen, ein solches Losreissen vom Naturgesetze, ohne sich noch bestimmt zu haben durch das Sittengesetz, wäre die soeben beschriebene Freiheit, die Causalität des Lebens durch sich selbst: ist darum das Individuum wirklich und in der That frei? Durch eine solche Freiheit ist ja bedingt die Bestimmbarkeit durch das Sittengesetz, somit die Sichtbarkeit desselben, diese aber ist schlechthin: und so gehört denn diese wirkliche und reale Freiheit zu den absoluten Bestimmungen des Individuums als solchen, die es unmittelbar von der Natur unter der Bestimmung des Endzweckes erhält. (Naturtrieb, besondere sittliche Aufgabe, absolute Freiheit, als das vermittelnde Glied zwischen den beiden ersten, diese drei Stücke machen das Wesen des Individuums aus.)

Also, durch diese Freiheit müsste das Individuum den Trieb, als sein unmittelbar wirkliches Seyn, vernichten. Bleibt ihm ein Seyn übrig? Ja wohl, nemlich seine sittliche Bestimmung, und diese ist nun sein unmittelbar wirkliches Seyn: doch ist es dermalen noch frei in Beziehung auf sie, denn es hat sich nach dem Gesetze derselben noch nicht bestimmt.

Darum tritt nun diese nothwendig, zufolge des Gesetzes des Bewusstseyns, in das ausgeleerte Bewusstseyn ein.

Was ist diese für eine Art des Bewusstseyns? Als unmittelbarer Ausdruck des Seyns, nothwendig unmittelbare Anschauung, die unter dieser Bedingung schlechthin sich selbst macht, und sich so macht, wie sie ist, durchaus ohne alle Freiheit des Wissenden, dergleichen z. B. im Denken, als ein Herausgehen aus der Anschauung vorkommt: begleitet, wie alle Anschauung, von unmittelbarer Evidenz. Der Inhalt derselben hat keinen Grund ausser sich, und es lässt sich über denselben nicht etwa argumentiren, wie in den Denkreihen geschieht, sondern es *ist* eben, und *so* ists, dass nemlich gerade dies durch mich geschehen soll.

Resultat: das Bestimmte des sittlichen Bewusstseyns wird nicht durch die Freiheit des Denkens gemacht, sondern es macht sich schlechthin selbst. Die Freiheit thut dabei allerdings etwas, aber etwas Anderes: sie versetzt sich durch die Ertödtung des Triebes in die Bedingung, unter der es sich in ihr machen kann. Jene bestimmte Anschauung giebt eine Aufgabe, die das Individuum mit Freiheit zu der seinigen machen und sie wirklich vollziehen soll, und die, laut des obigen, es auch sicher vollziehen kann. Aber sein Handeln ist eine unendliche Linie, und dasselbe steht in dieser seiner Unendlichkeit unter dem Sittengesetze; darum wird nach Vollziehung dieser ersten Aufgabe ihm erscheinen eine zweite, zu welcher, nach dem Einheitsgesetze der Unendlichkeit, die Vollziehung der ersten sich verhält wie bedingendes, und nach diesem Gesetze so fort ins Unendliche. Die sittliche Bestimmung des Individuums, die durch sein Herausgehen aus dem allgemeinen Leben als Seyn durchaus vollendet ist, kommt zum Bewusstseyn nur in einer unendlichen Anschauung, d. i. in einer unendlichen, nie zu vollendenden Reihe einzelner bestimmter Anschauungen, welche Reihe durch das Gesetz der Bedingtheit zusammenhängt, und Eine bleibt: und das Bestimmte, was man soll, und auch wirklich kann, gilt nur für den gegebenen Zeitmoment.

c. Der Trieb, als ein wesentlicher Bestandtheil des Indivi-

duums, bleibt ewig, und eben darum auch die Freiheit. Wenn sonach das Individuum zur Realisirung der bestimmten sittlichen Aufgabe sich bestimmt hätte, so könnte es doch diese seine Bestimmung immer wieder zurücknehmen, oder, wenn es auch etwa die nächste Aufgabe vollzöge, der folgenden den Gehorsam verweigern, und so fort in alle Ewigkeit. In dieser Lage bliebe sein unendliches Leben ein immerfortgehendes *Sichbestimmen,* ein fortdauerndes Erschaffen freier Entschlüsse, die ebensowohl unsittlich seyn könnten. Dann aber wäre das Sittengesetz auch nicht Bestimmung des *Seyns,* des festen, unwandelbaren und Einen des individuellen Lebens geworden, wie es doch durchaus begehrt; sondern es wäre nur zufälligerweise, und nach keiner festen Regel Bestimmungsgrund einiger Aeusserungen des Lebens. Diese zufälligen Aeusserungen wären sittlich, aber das Leben selbst, seiner Form nach, in seiner Wurzel und seinem Boden bliebe unsittlich. Jene erfüllte Aufgabe war schon in der Anschauung; durch die Anschauung sonach wäre das Leben bestimmt. Aber es soll bestimmt seyn durch die schlechthin unsichtbare und ewige Einheit des Gesetzes. Wie könnte diese Bestimmung, als die einzige wahre Sittlichkeit des Individuums zu Stande kommen? Offenbar nur durch die absolute Vernichtung und Aufhebung des Triebes sowohl, als der Freiheit, indem auf die Fortdauer dieser der beschriebene entgegengesetzte Zustand sich gründet. Nun können beide als Vermögen durchaus nicht vernichtet werden; darum bleibt übrig, dass sie als Facten vernichtet würden. Das Individuum müsste sich mit Freiheit bestimmen, in alle Ewigkeit nie mehr die als Möglichkeit freilich ewig fortdauernde Freiheit als Factum eintreten zu lassen. — Eine Bestimmung durch Freiheit heisst ein freies Wollen (nicht das erst beschriebene natürliche Wollen). Jene Bestimmung wäre daher der Entschluss, in aller Ewigkeit dem Sittengesetze, wie es auch irgend heraustreten möge in der unendlichen Anschauung, ohne jemaligen einzelnen Freiheitsentschluss, und ohne Wanken oder Bedenken zu gehorchen. Freilich bleibt, wie gesagt, die Freiheit als Vermögen: darum muss ein solcher Wille — in der Fortdauer heisst er eben *Wille,* nicht mehr,

wie in dem Momente der Erzeugung, *Entschluss* — ewig fort sich durch sich selbst halten, welches Halten eben die fortdauernde Vernichtung der doch immer möglich bleibenden realen Freiheit ist, und er wird auch als ein solches Sichhalten vorkommen in der Ercheinung. Aber fortdauernde Sichbestimmung zur Sittlichkeit ist unter seiner Voraussetzung nicht mehr möglich, sondern diese hat er alle im voraus für die Ewigkeit in sich aufgenommen. Lasset von nun an das Sittengesetz in seinem Inneren in der unendlich fortgesetzten Reihe von Anschauungen ablaufen: ihr könnt sicher seyn, dass durch diese Anschauung unmittelbar als Princip sein äusseres Leben ebenso abläuft; denn der Wille, als das vermittelnde Glied, ist unverrückt da. — Der Act der Erschaffung eines ewigen und heiligen Willens in sich ist der Act der Sicherschaffung des Individuums zur unmittelbaren Sichtbarkeit des Endzweckes, und so der sein eigenthümliches inneres Leben durchaus beschliessende Act. Von nun an lebet es selbst nicht mehr, sondern in ihm lebet, wie es eben seyn sollte, der Endzweck. Der Endzweck, habe ich gesagt, nicht das Gebot. Nür dem Triebe gegenüber und für die Freiheit ist der Endzweck ein Sollen und ein Gebot; durchaus nicht für den Willen, denn dieser will ja nichts Anderes, denn ihn, und er selbst ist sein Wollen. Will man ihn ja noch betrachten als Gesetz, so wäre er durch den vermittelnden Willen für das wirkliche Leben selbst Naturgesetz; denn unter Voraussetzung des Willens kann von nun an dieses nichts Anderes seyn, denn Ausdruck des Endzweckes. Nach Vernichtung der Freiheit wird auch das individuelle Leben Natur, nemlich die höhere und übersinnliche.

D. Bestimmung durch den Endzweck der allgemeinen und individuellen Form in ihrer Vereinigung.

1) In der Bestimmung durch den Endzweck liegt unmittelbar nicht die allgemeine wirkende Kraft des Lebens oder die Sinnenwelt; sondern es liegt in derselben nur die Summe der freien Individuen. Nur der Form nach liegt die erstere in ihr, d. i. dass überhaupt ein Spielraum sey, und eine grössere Sphäre, um die sittliche Freiheit im Gegensatze der natürlichen anschaubar zu machen. Aber er selbst, der Endzweck, steckt

ab innerhalb dieser schlechtweg gegebenen Sphäre eine engere, die desjenigen, was durch Sittlichkeit hervorgebracht werden soll, und diese Sphäre wird vertheilt an die Summe der Individuen. Wie man nun über jene allgemeine Welt in Absicht ihrer Unendlichkeit oder Nichtunendlichkeit denken möge, so ist doch dies unmittelbar klar, dass die sittliche Aufgabe in derselben, als beschreibend einen engeren Kreis, ein Endliches sey, das da realisirt werden könne, und das irgend einmal in der wirklichen Zeit, — durch die Summe aller Individuen, versteht sich, denn nur an Individuen ist das Ganze vertheilt, und nur in der Summe dieser spricht es sich aus, — realisirt seyn werde. Nun aber ist diese ganze, allgemeine Sinnenwelt nur dazu da, damit in ihr die sittliche Aufgabe realisirt und anschaubar gemacht werde. Ist aber diese Aufgabe realisirt, so fällt der Grund der Sinnenwelt, und da sie nur durch diesen im Seyn erhalten wird, sie selbst hinweg und geht zu Grunde.

2) Inwiefern aber der Endzweck das Leben selbst, nicht, wie hier, in einer zufälligen Aeusserung, sondern in seinem absoluten Seyn bestimmt, ist er nothwendig unendlich, so wie in dieser Rücksicht das Leben selbst unendlich ist. Er müsste darum nach Untergang dieser ersten Welt durchaus in derselben Form, in der allein er sichtbar werden kann, in Individuen nemlich mit Naturtrieben, Freiheit und sittlicher Bestimmung, durch das Leben selbst als Natur, nemlich als allgemeine, Eine und ewige Natur, hervorbringen eine zweite Welt. Von dieser würde gelten, was von der ersten; die durch sie gestellte Aufgabe würde irgend einmal gelöst seyn, und so auch die zweite Welt zu Grunde gehen; aber, um die Unendlichkeit des Endzweckes darzustellen, nach demselben absoluten und formalen Grundgesetze hervorgebracht werden eine *dritte;* und so ins Unendliche fort. Der Endzweck würde am Leben sich sichtbar machen als eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Welten.

3) Doch ist in dieser unendlichen Folge von Welten nur Ein Leben, und Ein dasselbe bestimmender Endzweck. Wie bleibt nun beides Eins und in sich zusammenhängend, und ist als Einheit sichtbar? Das Product der absolut unmittelbaren

Bestimmung des Lebens durch den Endzweck sind die Individuen; erst innerhalb der Individuen durch die Selbstanschauung ihrer Kraft entstehen sinnliche Welten. Jene, die Individuen, werden hervorgebracht durch das Leben, als absolut Eine und ewige Natur; die letzteren, die sinnlichen Welten, entstehen erst durch das Hindurchgehen durch das Princip der Anschaubarkeit des Lebens. Jene sonach, die Individuen, durch das Seyn des Endzweckes schlechtweg, keinesweges durch irgend eine besondere Aeusserung desselben begründet, bleiben, bleiben dieselben; die individuelle Einheit geht hindurch durch die unendliche Reihe aller Welten: inwiefern nemlich diese Individuen in der *Wirklichkeit* ihr Seyn durch den Endzweck bestimmt, d. h. den sittlichen Willen in sich erzeugt haben. Vermittelst dieses Willens, der das unmittelbare Seyn des Endzweckes in ihnen ist, und welcher erst von ihnen aus und für sie und ihren ewigen Zweck Welten schafft, überleben sie den Untergang aller Welten. Die eigentliche und letzte Erscheinung des Endzweckes ist ja durchaus nur in der individuellen Form; und der Wille allein ist tauglich zu dieser Erscheinung; und die Welten sind erst die Sphären der Sichtbarkeit der individuellen Willen. Die, so den Willen nicht in sich erzeugt haben, dauern nicht fort. Sie sind blosse Erscheinungen dieser ersten Welt, nach den Gesetzen derselben, und vergehen mit dieser Welt.

Also in der in dieser Welt angefangenen Einheit des Selbstbewusstseyns der Individuen, und der darum auch Eins bleibenden Gesammt-Anschauung aller ihrer Welten ruht in alle Ewigkeit fort die Einheit des Lebens.

4) Dies ist die Grundeinheit. Wie aber hängen nun vermittelst dieser die verschiedenen Welten zusammen, und wie wird ihre Reihe angeschaut als Eine Reihe? Die Antwort ist nach den obigen Grundsätzen leicht: in Absicht des Seyns ist jede vorhergehende die Bedingung der Möglichkeit des Seyns der folgenden; das Leben vermag nur durch seine vollendete Entwickelung auf der ersten Stufe fortzugehen zur zweiten u. s. f. in Absicht des inneren Zusammenhanges, des Idealgrundes, der Bestimmung durch den Endzweck; — jede vor-

hergehende ist, weil die ihr folgende seyn soll. Die zweite z. B. ist eben Ausdruck des Endzwecks, so bestimmt darum, weil der Endzweck, dermalen absolut, ein solcher ist; aber zu einem solchen Ausdrucke kann es nicht kommen, ohne die erste, als Mittel und Bedingung dieses Ausdrucks. — Welches ist nun diejenige Welt, die schlechthin seyn soll, die sonach ist der absolute Ausdruck des Endzwecks, nach deren Realisirung sonach der Endzweck durchaus erreicht und sichtbar seyn würde? Offenbar diejenige, die nicht wiederum ist, weil eine andere seyn soll, der keine folgt, die letzte. Eine solche aber giebt es nicht, denn die Reihe ist unendlich. Der absolute Endzweck wird nie sichtbar, sondern ewig fort nur Bedingungen desselben: und so können wir denn den Endzweck seinem absoluten Inhalte nach niemals aufstellen, und müssen Verzicht thun in dieser Reihe auf ein Absolutes, das als solches sichtbar sey, zu kommen.

Anmerkungen und Folgerungen.

1) In die zweite Welt schon, vielmehr noch in die unendliche Reihe der folgenden haben den Eintritt nur solche Individuen, die in der ersten sich losgerissen haben von der unsittlichen Natur, und einen heiligen Willen in sich erzeugt. Was bei seinem hiesigen Leben blosse Erscheinung der Natur bleibt, vergeht mit derselben. Da aber kein Individuum, so nach auch nicht die vergehenden, ohne sittliche Bestimmung ist, da ferner der sittliche Gesammtzweck dieser Welt erreicht werden muss: so bleibt der unter Bestimmung des Endzwecks stehenden Natur nichts übrig, als statt derer, die ihre Bestimmung nicht erfüllen, andere Individuen mit derselben individuellen Aufgabe zu erschaffen. 2) Nur das Individuum, in dem der Wille zu einem festen und unwandelbaren Seyn geworden ist, schreitet über in die künftigen Welten. Obwohl nun auch in diesen der Wille immerfort sich wird halten müssen, indem auch in ihnen Freiheit und Trieb, als die absolut formalen Bedingungen, fortdauern werden, so ist doch aus der Aufnahme in diese Reihe zu schliessen, dass er sich halten werde. Darum ist in ihnen kein weiterer Untergang von Individuen, die einmal in ihnen angekommen, möglich, obwohl

die Welten selbst ohne Ausnahme nach dem Ablaufe ihrer bestimmten Dauer vergehen, und aus sich neue gebären. 3) In den künftigen Welten sind darum immerfort, ebenso wie hier, Aufgaben und Arbeiten; aber es ist in ihnen durchaus kein sinnlicher, sondern nur guter und heiliger Wille.

Im Allgemeinen: a) Alles individuelle Leben bei seinem Beginn ist, keinesweges seiner Bestimmung nach, und in Rücksicht dessen, was es soll, sondern in der Wirklichkeit, unsittlich, und die Sittlichkeit ist nur das Product der absoluten Freiheit. Kein Individuum wird sittlich erzeugt, sondern es muss sich dazu machen. b) Die Sphäre für dieses sich sittlich Machen des Lebens ist die gegenwärtige Welt: sie ist für alle künftige Welten die Bildungsstätte des Willens. Darum ist diese unsere gegenwärtige Welt die durchaus erste in der Reihe, und der Anfang derselben, und die in ihr erscheinenden Individuen sind noch nie dagewesen. c) In den künftigen Welten sind, wie wir schon gesehen haben, durchaus nur alte, in der gegenwärtigen Welt schon dagewesene, und in ihr zum Willen gewordene Individuen. In ihnen werden darum keine neue Individuen mehr hervorgebracht (indem überdies diese unsittlich seyn würden). Wir aber haben oben den Satz aufgestellt, dass das Eine Leben in der Einheit eben als Leben, d. i. als Causalität sichtbar werden müsse, und daraus bewiesen, dass dasselbe, wenigstens in dieser seiner ersten Bestimmung Individuen hervorbringen müsse. Gilt unser Satz, als aus dem ewigen Princip der Sichtbarkeit abgeleitet, nicht ewig; und wird nicht auch in den künftigen Welten das Eine Leben in seiner Causalität als Eins sichtbar werden müssen? Allerdings: aber dann hat es sich sichtbar gemacht als factisches Princip der Hervorbringung einer neuen Welt, und nach dieser Regel künftiger neuer Welten ins Unendliche, auf welche Weise es hier durchaus nicht sichtbar ist.

Fünftes Capitel.

Die Anschauung Gottes als Princip des Sittengesetzes, oder des Endzwecks, und dieses als Aeusserung der ersteren.

Wir haben gesehen: das Leben, der Form nach, d. i. als blosse innere Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit, sey keinesweges absolut, sondern es sey um eines Anderen willen, damit nemlich der Endzweck angeschaut werde. Es selbst ist im Grunde nicht Leben in dieser blossen objectiven Form, sondern es ist zugleich Anschaubarkeit des Endzwecks. Als solche nun kommt es in zweien zugleich seyenden und gegenseitig durch einander bedingten Formen vor: in der allgemeinen, als durch den Endzweck bestimmte Natur, die als ewige Natur zufolge derselben Bestimmung eine unendliche Reihe von Welten schafft, — und in der individuellen, als durch denselben Endzweck bestimmbare absolute Freiheit; wodurch sonach in jedem Individuum gesetzt ist Naturtrieb, sittliche Bestimmung und die zwischen beiden schwebende absolute Freiheit, die durch sich selbst in eigener factischer Vernichtung zum Willen zu steigern ist; durch welche die individuelle Form in ihrer Bestimmtheit, d. i. die Summe der Individuen den Untergang aller möglichen Welten überlebt.

Nun ist oben der Zweifel geäussert worden, der auch dem aufmerksamen Denken sich leicht aufdringt, dass dieser Endzweck selbst, den wir dermalen zum höchsten Princip gemacht haben, noch nicht absolut seyn möge. Sollte sich dies bestätigen, so würde sein denn doch auch factisches Seyn nach der Analogie mit dem Bisherigen gedacht werden müssen als selbst nur Anschaubarkeit eines Anderen und Höheren, dessen Anschaubarkeit nun auch das formale Leben, nemlich

mittelbar, und durch ihn als verbindendes Glied hindurch, würde.

Gehen wir darum an die Untersuchung, ob der Endzweck absolut seyn möge, oder, falls er es nicht ist, was ihm zu Grunde liegen und in ihm sichtbar werden möge? — Um ohne weiteres zur Sache zu schreiten: ich habe die Vermuthung, dass er sey das Seyn des bloss formalen Lebens selbst, und erkläre mich zuvörderst über meinen erst hier in aller Strenge genommenen Begriff des Seyns. Seyend nenne ich dasjenige, was durchaus nicht wird und nie geworden ist, und von dem man eben schlechtweg nichts Anderes sagen kann, denn: es *ist.* W. D. E. W.

Nun rede ich hier von dem Seyn des Lebens, d. i. eines absoluten Werdens, eines solchen, das in seinem formalen Wesen durchaus nur Werden ist, und niemals Seyn; denn als ein solches ist das rein formale Leben gedacht. Mit einem solchen wird ein Seyn vereinigt, heisst: dieses Seyn selbst ist in allem diesem unendlichen Werden, es *ist,* und wird nicht, wird nicht geändert, nimmt an dem Wandel durchaus nicht Antheil. Das Seyn in ihm ist darum das Eine und durchaus Einsbleibende im Wandel. Diese Einheit und unverrückte Dauer aber trägt es eigentlich nicht als Seyn, sondern nur im Gegensatze mit dem Wandel. (Wohlgemerkt, ich sage nicht, es trägt als Seyn in sich die Nichtdauer und den Wandel, welches Unsinn wäre, sondern nur, ohne diesen Gegensatz eines Wandels wäre ein Prädicat des Nichtwandels und der Dauer gar nicht möglich: als einen unendlichen, keinesweges als einen verneinenden Satz. Nicht das Seyn folgt aus der Einheit, sondern die Einheit folgt, und zwar erst im Gegensatze mit dem Werden, als einem Wandel, aus dem Seyn.)

Um dieses Verhältniss der Anschauung ganz nahe zu rükken. Das formale Leben ist ein absolutes Werden, haben wir gesagt. Wenn Sie nun ein solches absolutes Werden zu denken versuchen, so müssen Sie, um der Anschauung die absolut nothwendige Haltbarkeit zu geben, dieses Werden, sey es auch noch so kurze Zeit, dauern lassen; ausserdem zerfliesst es

Ihnen ganz in Nichts, und Sie haben nichts gedacht. Dies nun schon ist gegen die Abrede und ein Widerspruch; denn Sie sollten ein absolutes Werden denken, Dauer aber ist Anhalten des Werdens, und so seine Negation. Doch sey Ihnen dies, weil es ausserdem zu dem aufgegebenen Gedanken gar nicht kommen könnte, erlassen. Dieses Werden nun, das Sie gegen die Regel einen Augenblick dauern liessen, wird verdrängt und vernichtet durch ein neues absolutes Werden, durchaus aus dem Nichts, darum ohne allen Zusammenhang mit dem ersten. Da ist nun in dem vorausgesetzten Leben durchaus keine innere Einheit, und man denkt nicht *das* Leben, sondern unendliche verschiedene Leben. Das allein Einheit und Dauer in das Leben bringende ist sein Seyn; und es geht hervor, dass ohne diese Voraussetzung das Leben überhaupt nicht angeschaut werden kann, noch als *das* Leben, als Ein Leben angeschaut werden kann.

Resultat: Die Voraussetzung eines Seyns schlechtweg im Leben, wie dieses Seyn soeben beschrieben worden, ist Bedingung der Anschaubarkeit des Lebens.

Dieses soeben beschriebene Seyn ist nun dasselbe, was wir bisjetzt Endzweck genannt haben. Zuvörderst: alles Werden, alle Aeusserung des Lebens hat die zur blossen Anschaubarkeit desselben erforderliche Dauer nur, inwiefern es Werden des Seyns ist (ob unmittelbar oder durch Vermittelung, darum ob in der sittlichen, oder in der bloss sinnlichen Form, thut hier nichts zur Sache); das Werden selbst ist nur unter dieser Bedingung. Dieses Seyn ist darum das eigentlich Seyende, der Gehalt im Werden, oder im Handeln das Gehandelte. Nun aber ist das Leben der Form nach ein absolutes Werden; dieses Seyn ist daher in der Aeusserung in alle Unendlichkeit fort nur im Werden, niemals im (factischen oder geäusserten) Seyn. Im Seyn würde es erst seyn am Ende des Lebens. Nun aber geht in jeder Aeusserung das Leben darauf aus sein Seyn zu äussern; dass dies kein wirkliches Seyn wird, liegt bloss in dem durch die Form der Wirklichkeit geforderten unendlich fortdauernden Werden. Also:

das Seyn, als ein wirkliches, ist Zweck und Absicht der Aeusserung, und zwar durchaus einziger, unbedingter und unendlicher, also Endzweck.

Resultat: Das Seyn des Lebens, das ihm durchaus zum Grunde gelegt werden muss, wird bloss in der Synthesis mit dem Werden, als der Form des Lebens, zum Endzwecke. Ausserhalb dieser Synthesis, und jenseits jener Form ist von einem Endzwecke gar nicht zu reden, sondern nur von einem Seyn schlechtweg. Der Endzweck ist also die *Aeusserung* des Seyns im Werden, um dieses Seyn sichtbar zu machen, also mittelbar Sichtbarkeit des Seyns des Lebens, wie wir dies vermuthet haben.

Anmerkung. Seyn der Freiheit oder des Lebens, — wenn man nur das Wort Seyn prägnant nimmt, für Seyn schlechtweg, jenseits alles Werdens, keinesweges für das blosse factische Seyn der Erscheinung, — und *Sittlichkeit* sind durchaus Eins.

Es fragt sich ferner: was ist dieses Seyn des Lebens, lässt es sich weiter bestimmen? Ich sage ja, und zwar auf folgende Weise. Das Formale des Lebens ist die blosse Sichbestimmung zu einem Werden. Diese setzt darum dem Seyn durchaus nichts weiter hinzu, als was aus dieser Form folgt, die Vergänglichkeit des besonderen, und den unendlichen Fortgang desselben. Was aber in der Aeusserung wirklich dauert und ist, und durch die ganze unendliche Reihe hindurch dauert, ist nicht in ihr, sondern im Seyn selbst begründet. Nun ist das in jeder einzelnen Aeusserung Bestehende, ja das dieselbe eigentlich zum Stehen oder Stillhalten Bringende, und das durch die ganze unendliche Reihe wirklich Dauernde, die Anschauung. Diese darum in ihrer absoluten Form, als Anschauung, wird nicht, sondern sie ist, und durch die Form erhält die seyende nur das unendliche Werden. Das Grundseyn des Lebens ist darum in seiner Form eine *Anschauung,* die da *ist,* nicht geworden, unwandelbar und unveränderlich dieselbe. Alle Thätigkeit, die ja nur in das formale Leben fällt, ist von ihr wegzudenken. Das Wort Anschauung scheint diese

Thätigkeit in sich zu enthalten; setzen wir darum statt desselben den anderen Ausdruck: das Seyn des Lebens sey ein stehendes festes *Bild,* oder *Erscheinung;* ein in sich geschlossenes Seyn, das eben darum nicht etwa wieder unmittelbar angeschaut wird. Dies, sage ich, ist das Seyn des Lebens schlechtweg; das Leben ist darum mit demselben geschlossen, und ist nichts mehr denn dies.

Mit dieser Anschauung schlechtweg ist nun vereinigt das formale Leben, oder die Anschauung hat formales Leben, ist formales Leben, dieses ist seine Form und dergleichen. Durch dieses formale Leben nun äussert sie sich, wenn sie sich äussert, in der ewigen Form des Werdens.

Das bis jetzt als Leben Betrachtete ist daher seinem absoluten Seyn nach Anschauung, Bild, Erscheinung. Aber Anschauung ist Freiheit von einem Seyn; — bezieht sich auf ein Seyn, das in der Anschauung angeschaut, im Bilde gebildet wird, in der Erscheinung erscheint.

Was ist das für ein Seyn? Zuvörderst nicht das des Lebens selbst, denn dieses ist bloss Bild, und ist mit dem Bildseyn zu Ende, und zwar ist es Bild jenes Anderen, dem Bilde Entgegengesetzten, welches das Seyn ist zu dem Bilde. — Offenbar ist es ein Seyn jenseits alles Werdens, wie es ja das Bild auch schon ist. Nun aber ist die Anschauung *seine* Anschauung, hängt darum sowohl dem Seyn als dem Inhalte nach von ihm ab; dieses ist der Grund ihres formalen sowohl, als qualitativen Seyns. Obwohl darum die Anschauung schlechtweg *ist,* nicht *wird,* so ist sie dennoch nicht von sich, aus sich, durch sich, sondern sie ist durch jenes Seyn, sie ist darum absolut nur als *Factum,* Factum jenes Seyns nemlich. Jenes Seyn aber, das zu der absoluten Anschauung das Seyn ist, ist schlechtweg aus sich, von sich, durch sich. Es ist Gott.

Weiteres nun, als dass es sey das Absolute, und dass es nicht sey Anschauung oder irgend etwas Anderes, das in der Anschauung zufolge ihrer Lebendigkeit liegt, lässt sich von demselben in diesem seinem blossen Begriffe nicht aussagen.

Dies aber ist die blosse Form seines Seyns, und zwar bloss im Gegensatze mit dem Seyn der Erscheinung. Was Gott wirklich an und in sich ist, erscheint in der Anschauung; diese drückt ihn ganz aus, und er ist in derselben, wie er innerlich ist in ihm selbst; aber diese Anschauung wird nicht wieder angeschaut, sondern sie äussert sich nur durch die mit ihr verknüpfte Freiheit. Also sein Wesen, sowie es in ihm selbst ist, äussert sich in alle Unendlichkeit fort, zunächst und unmittelbar in der Anschauung des ewigen Endzwecks. Das Leben darum in seinem eigentlichen Seyn ist Bild Gottes, so wie er ist schlechthin in sich selbst. Als formales Leben aber, als wirklich lebendiges und thätiges, ist es das unendliche Streben, wirklich zu werden dieses Bild Gottes, das es aber, eben darum, weil dieses Streben unendlich ist, nie wird. In der wirklichen That, wenn es überhaupt nur wahrhaft ist, und nicht bloss zu seyn scheint, ist es immerfort die in diesem Zeitmomente mögliche nächste Bedingung des Werdens dieses Bildes.

Und so haben wir denn den letzten und vollkommenen Aufschluss erhalten über den Gegenstand unserer Untersuchung: das Leben oder auch das Wissen. (Wie durchaus gleichbedeutend beide Ausdrücke sind, wird sich sogleich näher zeigen.) Das Wissen ist allerdings nicht ein blosses Wissen von sich selbst, wodurch es in sich selbst zerginge und zu nichts würde, ohne alle Dauer und Anhalt; sondern es ist ein Wissen von einem *Seyn,* nemlich von dem Einen Seyn, das da wahrhaft ist, von Gott; keinesweges aber von einem Seyn ausser Gott, dergleichen ausser dem Seyn des Wissens selbst, oder der Anschauung Gottes durchaus nicht möglich ist, und die Annahme eines solchen reiner und klarer Unsinn. Nun kommt dieser einzig mögliche Gegenstand des Wissens im wirklichen Wissen niemals rein vor, sondern immer gebrochen an insgesammt nothwendige, und in ihrer Nothwendigkeit nachzuweisende Formen des Wissens. Die Nachweisung der Nothwendigkeit dieser Formen ist eben die Philosophie oder die Wissenschaftslehre.

Zur Uebersicht.

1) Was ausser Gott ist, löst sich auf in blosse Anschauung, Bild, Wissen (wie denn *ausser Gott seyn* eben heisst *Anschauung Gottes* seyn, und eine andere Bedeutung nicht haben kann); und es ist in demselben schlechthin keine Spur oder Funken vom eigentlichen formalen Seyn, welches durchaus in Gott bleibt. Die Theorie des Begreiflichen kann daher, da Gott unbegreiflich ist, durchaus nur seyn die Theorie des Wissens oder die Wissenschaftslehre, indem es ausser Gott nichts giebt, denn das Wissen.

2) Zwar ist dieses Wissen (diese Erscheinung) kein todtes, sondern schlechthin in ihm selbst lebendiges. Als solches Leben hat es abermals kein Seyn, keine Wurzel, Materialität, Qualität, sondern es ist bloss nacktes Princip, nicht etwa der Anschauung und ihres Inhaltes, Gottes, denn dies *ist* ursprünglich, sondern nur einer weiteren Bestimmung dieser Anschauung, und dadurch der Aufnahme derselben in die Form des Werdens.

3) Dieses Leben nun oder Princip ist absolutes Vermögen zu bilden oder zu schematisiren, offenbar alles Dasjenige, was es ist. Ursprünglich ist es Bild Gottes. Stellen Sie das Princip fürs Erste in diesen Punct. Offenbar sind zwei Fälle möglich, die einander ausschliessen. Entweder nemlich bleibt das Princip im Principseyn dieses Seyn, was es ist, das Bild, so wird das Product desselben unendliche Reihe von Anschauung. Anschauung sage ich. Anschauung ist allenthalben, wo im Princip, indem es Princip ist, ein Seyn liegt, d. i. ein durch Freiheit nicht zum Schema Aufgelöstes, darum Unbewusstes. Oder der zweite Fall. Das Princip bleibt nicht dieses Seyn, sondern es verwandelt dasselbe auch in ein Schema, so entsteht ein Begriff, hier der Begriff Gottes; welcher, wenn das Princip systematisch verfahren ist, wie wir hier, wird der Begriff Gottes, als absoluten Gegenstandes der Anschauung. Dies ist die Genealogie aller Begriffe, und hier insbesondere des von Gott: Religion, welche das Leben des Wissens vollendet, und sein höchster Gipfel ist.

4) Gehen wir zurück zur Anschauung, in der das Princip, ihm selbst unbewusst, ist Bild Gottes. Es sind auch in dieser Anschauung wiederum zwei Fälle. Entweder wird die Freiheit in der Anschauung vorausgesetzt, und das Product der Anschauung durch diese hindurch als zweites, unbewusstes im Principe angesehen, so entsteht dadurch die unendliche Anschauung des Endzwecks; Ansicht der sittlichen Welt. Oder die Freiheit wird in der Anschauung nicht vorausgesetzt und darum das Product der Anschauung durch das Hindurchgehen durch jene nicht bestimmt, so entsteht die Anschauung der unendlichen Natur, welche Natur hier selbst in Anschauung sich auflöst, und als eine Form derselben erscheint.

5) Endlich kann die Freiheit selbst, das Princip als solches, das in der vorigen Grundanschauung verborgen blieb, durch sie, die Freiheit selbst, schematisirt, und zum Bewusstseyn erhoben werden: so entsteht die Anschauung des Ich, als eben eines freien, und zwar frei in Beziehung auf den Endzweck, der für dasselbe ein Gesetz wird; demnach das Ich in einer doppelten Ansicht, als Princip in einer sittlichen Welt, und als ebendasselbe in einer nicht sittlichen, und darum bloss sinnlichen.

Und in diesen fünf Grundformen ist denn die mögliche Form alles Bewusstseyns in alle Unendlichkeit hinaus erschöpft. Die Wissenschaftslehre hat es zu thun mit den nothwendigen Formen des Bewusstseyns, und so ist denn das eben Gesagte das Grundschema dieser Wissenschaft, in welches unsere Aufstellung der Thatsachen des Bewusstseyns, falls sie vollendet war, nothwendig enden musste.

Es würde jeder wissenschaftlichen Darstellung zuweilen gut thun, wenn man sie aus der Terminologie, in der sie vielleicht nothgedrungen einherschreitet, hinauszugehen nöthigte, und ihr sagte: sprich doch einmal in den Worten der gewöhn-

lichen Sprache und des gewöhnlichen Verstandes aus, was du eigentlich Neues behauptest. Wir wollen jetzt unserer eigenen Darstellung selbst diesen Dienst erweisen.

Und aussprechend in der Sprache des gemeinen Lebens behaupten wir, und haben wir bis jetzt behauptet alles Ernstes folgendes.

1) Es ist ein Wissen wirklich selbstständig und an sich da; dieses Wissen nemlich ist ein freies und selbstständiges Leben. Dies muss man uns nun zugeben und mit uns annehmen, wenn man auch nur auf den Standpunct der Philosophie, die von dem Wissen, als einem eigenen Phänomene ausgeht, mit uns sich stellen will. Man muss aber auch wirklich dasselbe denken, und sein Denkvermögen schon so weit entwikkelt haben, dass man es, sey es auch indessen nur zur Probe, denken könne. So denkt man durchaus nicht, was wir aufgegeben haben, wenn man etwa denkt, das Wissen sey eine Eigenschaft z. B. eines vorausgesetzten substantiellen Menschen, und das wollten wir nicht sagen: der Mensch habe das Wissen. Wer es nicht an sich zu bringen vermag, etwas Anderes, denn dies, bei unseren Worten zu denken, dem verschliesst sich der Sinn derselben und das Gebiet, auf welchem allein sie einen Sinn haben, gleich von vorn herein auf immer. Wir bedürfen keiner Träger des Wissens, sondern dasselbe ist, wenigstens vorläufig, zu betrachten als sich selbst tragend. Wo wir den Menschen, der keinesweges das Wissen hat, sondern welchen selbst, so Gott will, das Wissen haben soll, unterbringen, wird sich ja wohl zu seiner Zeit zeigen. Jetzt erfordert die Abstraction unserer Wissenschaft ihn zu vergessen, sowie der Geometer fordert, die Materie zu vergessen.

2) Dieses Leben beginnt in einer gewissen Gebundenheit seiner Freiheit.

3) Sein Fortgang und Lebenslauf besteht darin, dass es sich aus dieser Gebundenheit befreie, wodurch es wohl einer anderen, aber minderen Gebundenheit anheim fallen dürfte, aus der es wiederum sich zu befreien hat u. s. w. Kurz sein

Lebenslauf ist eine fortgehende Erhöhung seines Lebens zu höherer Freiheit.

4) Diese Fortentwickelung des Lebens dürfte wohl stehen unter festen und bestimmten Gesetzen. Eine Darlegung der Thatsachen des Bewusstseyns wäre also gleichsam eine Naturgeschichte der Entwickelung dieses Lebens.

5) Eine solche hebt, da sie eine Geschichte der Entwikkelung seyn soll, an von dem niedrigsten Puncte: von demjenigen, in welchem das Leben ohne alle vorhergegangene Entwickelung sich gegeben wird. Dieser Punct aber, dieser *terminus a quo* der Geschichte ist die äussere Wahrnehmung, und was mit ihr zugleich gesetzt ist.

Ich habe gesagt: Das Wissen ist schlechtweg, es hat ein selbstständiges Daseyn, und das einzige selbstständige Daseyn, welches wir hier kennen. Das Wissen aber sey in seinem Wesen Seyn der Freiheit; die Freiheit also sey eigentlich selbstständig. Dies müsse man vor allen Dingen einstimmig mit mir wenigstens problematisch denken; denn ein solches Denken sey der Standpunct der Philosophie, und wer es durchaus nicht über sich vermöge, das Wissen anders zu denken, denn etwa als ein Accidens irgend eines Menschen, der das Wissen habe, könne ebensowenig irgend einen philosophischen Gedanken fassen, als der, der über die Materie sich nicht erheben könne, irgend einen geometrischen.

Auch ist zum Ueberfluss der absolute Widerspruch einer solchen Voraussetzung eines Trägers des Wissens klar. Wir wollen hier untersuchen das gesammte Bewusstseyn. Ein solcher Träger des Wissens aber wird doch wohl gleichfalls herbeigeführt durch irgend ein Bewusstseyn, und auf die Aussage dieses Bewusstseyns geglaubt. Setzen wir nun einen solchen ohne weiteres voraus, so schliessen wir das ihn herbeiführende Bewusstseyn von unserer Untersuchung aus; und diese bleibt unvollständig und gerade eines der wichtigsten Puncte ermangelnd.

Auch hat das Grundverderbliche und die absolute Vernichtung der Philosophie durch dieses Unvermögen des Den-

kens sich schon zur Genüge dargethan. Kant hat zwar unseren Satz nicht mit so dürren Worten und so unumwunden ausgesprochen, wie wir; aber ohne Voraussetzung dieses Satzes hat er in der That nichts gesagt, und seine Schriften bleiben eine Menge von Widersprüchen. Das philosophirende Publicum hat diese Voraussetzung nicht gemacht, und so wirklich nichts, oder ein Gemenge von Widersprüchen in jenen Schriften gefunden. (Wie jedoch einige bei diesem Zustande ihres Denkvermögens in jener Lehre Weisheit finden, und sich zu Erklärern und Verbreitern derselben aufwerfen konnten, ist freilich ein Räthsel.) Die gedruckte Wissenschaftslehre hat es freilich gesagt, aber man hat nicht geglaubt, dass es ihr Ernst sey; und lediglich aus diesem Grunde ist sie ein verschlossenes Buch geblieben. Indem ich mit Ihnen einen Versuch anstelle, Sie zum Verstehen der Wissenschaftslehre zu bringen, muss ich Sie vor allen Dingen, und als Bedingung aller meiner weiteren Bitten, darum bitten, dass Sie mir glauben, es sey mit jener Behauptung, ganz wie sie lautet, mein voller Ernst; und dass Sie es wagen, jenen Gedanken mit mir, indessen nur zum Versuche, zu denken. Der Versuch kann ja nicht schaden; kommt dabei nichts heraus, und werden Sie nicht im Verlaufe von der Wahrheit dieser Voraussetzung durch sich ergebende Gründe überzeugt, so können Sie nachher immer wieder so denken, wie Sie vorher zu denken gewohnt waren. Ohne diese Voraussetzung würden Sie auch schon das, was ich bis jetzt vorgetragen, durchaus nicht verstehen, und ihm einen völlig falschen Sinn unterlegen müssen. Ich habe behauptet, jenes Leben des Wissens verwandle sich selbst; nach meinem Sinne bringt es, da es selbst in allem Ernste ist, ein Seyn hervor, das auch wirklich und in der That ist und bleibt, und nachdem es ist, nicht wieder aufgehoben werden kann; ein Seyn an sich, da es selbst (das Leben) an sich ist. Dieses Seyn drückt sich nun unmittelbar aus in einem Wissen, da ein solches Seyn selbst Wissen ist. Wie könnte in einer solchen Ansicht, wenn man sie nur für Ernst nimmt, jemandem ein Zweifel an der Realität eines solchen Wissens entstehen, das ja

nichts ist, als selbst das Seyn an sich? Ja wenn man, sobald das Wort Wissen genannt wird, nichts dabei sich zu denken vermag, als seine müssigen Träume; wiederum, wenn man keine andere Realität sich zu denken vermag, als die materielle, die man mit Händen greift: dann möchte ein solcher Zweifel an seinem Orte seyn. Die, welche die Wissenschaftslehre misverstanden, thaten das. — —

Die

Wissenschaftslehre,

in ihrem allgemeinen Umrisse

dargestellt

von

J. G. Fichte.

Erste Ausgabe: Berlin, bei J. E. Hitzig. 1810.

Vorrede.

Ich habe diese Abhandlung, mit welcher ich meine in diesem Halbjahre gehaltene Vorlesungen beschloss, zunächst für meine Zuhörer abdrucken lassen, um denselben die Uebersicht des Ganzen bei der Wiederholung zu erleichtern. Sollte dieselbe noch in Anderer Hände fallen, und etwa unter anderen auch in die Hände solcher, die über Philosophie mitzusprechen sich berechtigt halten: so könnte diesen bei einiger Erwägung hier ein Licht aufgehen, welch einen verkehrten Begriff sie sich bisher von der Wissenschaftslehre gemacht, und durch welche ungeheuere Irrthümer sie selbst dem philosophirenden Verstande auf den rechten Weg haben helfen wollen. Das werden sie freilich nicht einsehen, dass man, um zu philosophiren, sich zu dem wirklich freien und schöpferischen Denken erheben müsse; keinesweges befangen bleiben dürfe in der Anschauung irgend eines durch das Ohngefähr in uns gebildeten Denkens; welches Letztere allein sie bisher vermocht, und dadurch alle ihre Ungereimtheiten zu Stande gebracht haben. Und so werden sie denn, was allein man ihnen anmuthen könnte, niemals aufhören, sich in eine Sphäre zu drängen, zu denen sich ihnen ihr Vermögen versagt.

Berlin, im März, 1810.

§. 1.

Die Wissenschaftslehre, fallen lassend alles besondere und bestimmte Wissen, geht aus von dem Wissen schlechtweg, in seiner Einheit, das ihr als seyend erscheint; und giebt sich zuvörderst die Frage auf: wie dasselbe zu seyn vermöge, und was es darum in seinem inneren und einfachen Wesen sey.

Es kann sich ihr nicht verbergen Folgendes. Nur Eines ist schlechthin durch sich selbst: Gott, und Gott ist nicht der todte Begriff, den wir soeben aussprachen, sondern er ist in sich selbst lauter Leben. Auch kann dieser nicht in sich selbst sich verändern und bestimmen, und zu einem anderen Seyn machen; denn durch sein Seyn ist alles sein Seyn und alles mögliche Seyn gegeben, und es kann weder in ihm, noch ausser ihm ein neues Seyn entstehen.

Soll nun das Wissen dennoch seyn, und nicht Gott selbst seyn, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst seyn, aber ausser ihm selber; Gottes Seyn ausser seinem Seyn; seine Aeusserung, in der er ganz sey, wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. Aber eine solche Aeusserung ist ein Bild oder Schema.

Ist ein solches Schema, — wie denn dies nur durch das unmittelbare Seyn desselben klar werden kann, da es nur unmittelbar ist, — so ist dasselbe schlechthin dadurch, dass Gott ist, und es kann, so gewiss er ist, nicht nichtseyn. Keinesweges aber ist es zu denken als eine Wirkung Gottes, durch einen besonderen Act desselben, wodurch derselbe in sich selbst sich verwandeln würde; sondern es ist als eine unmittelbare Folge seines Seyns zu denken. Es ist, der Form seines Seyns nach, schlechtweg, so wie er selbst schlechtweg ist, ohnerachtet es nicht er selbst ist, sondern sein Schema.

Wiederum kann ausser Gott schlechthin nichts seyn, denn dieses; kein inneres auf sich beruhendes Seyn, denn das ist er allein; nur sein Schema kann seyn ausser ihm, und ein Seyn ausser ihm heisst eben sein Schema, und beide Ausdrücke sagen dasselbe.

§. 2.

Indem nun ferner der Wissenschaftslehre nicht entgehen kann, dass dennoch das wirkliche Wissen keinesweges als Eins, wie sie dasselbe gedacht hat, sondern als ein mannigfaltiges erscheine, so entsteht ihr die zweite Aufgabe, den Grund dieser erscheinenden Mannigfaltigkeit anzugeben. Es versteht sich, dass sie diesen Grund nicht wo anders her entlehnen, sondern das ihr wohlbekannte Wesen des Wissens als solchen darlegen muss; dass daher die Aufgabe, bei ihrer anscheinenden Zweifachheit, dennoch die Eine und selbige bleibe, die: das innere Wesen des Wissens darzustellen.

§. 3.

Nemlich dieses Seyn schlechtweg ausser Gott kann keinesweges ein in sich gebundenes, fertiges und todtes Seyn seyn, wie denn auch Gott kein solches todtes Seyn ist, vielmehr Leben; sondern es muss seyn ein blosses reines Vermögen, indem gerade ein Vermögen das formale Schema des Lebens ist. Und zwar kann es seyn Vermögen zur Verwirklichung nur dessen, was in ihm liegt, eines Schema. Da dieses Vermögen ein bestimmtes Seyn ausdrückt, das Schema des göttlichen Lebens, so ist es freilich bestimmt, aber nur auf die Weise, wie ein absolutes Vermögen bestimmt seyn kann, durch Gesetze, und zwar durch bedingte Gesetze. Soll das und das wirklich werden, so muss unter dieser Bedingung das Vermögen so und so wirken.

§. 4.

Zuvörderst also: zu einem wirklichen Seyn ausser Gott kommt es nur durch die Sich-Vollziehung des absoluten Vermögens; dieses aber kann vollziehen nur Schemen, die durch ein zusammengesetztes Verfahren mit ihnen zu einem wirklichen Wissen werden. Was daher ausser Gott da ist, ist da nur durch das absolut freie Vermögen, als Wissen dieses Vermögens, und in seinem Wissen; und ein anderes Seyn ausser dem wirklich in Gott verborgenen Seyn ist schlechthin unmöglich.

§. 5.

Sodann, was die Bestimmung dieses Vermögens durch Gesetze betrifft; es ist dasselbe bestimmt zuvörderst durch sich selbst, als Vermögen eines wirklichen Wissens. Zu einem wirklichen Wissen aber gehört, dass durch das Vermögen schlechtweg irgend ein Schema vollzogen werde; sodann, dass durch dasselbe Eine Vermögen in demselben Einen Zustande dieses Schema als Schema, ein Schema überhaupt aber als unselbstständig, und zu seinem Daseyn eines Seyns ausser sich bedürftig, erkannt werde. Der unmittelbare und concrete Ausdruck dieser Erkenntniss, die in dem wirklichen Wissen keinesweges zum Bewusstseyn kommt, sondern die bloss durch die Wissenschaftslehre zum Bewusstseyn erhoben wird, ist nun das wirkliche Wissen selbst in seiner Form; und zufolge der letzteren Erkenntniss wird, mit gänzlicher Uebergehung des Schema, ein objectiv und unabhängig vom Wissen seyn sollendes, hinausgesetzt. Da in diesem Wissen von dem Objecte sogar das Schema verdeckt wird, so bleibt umsomehr das Vermögen, als das Erschaffende desselben, verdeckt und ungesehen. Dies ist das Grundgesetz der Form des Wissens. So gewiss daher das Vermögen zu einem solchen sich entwickelt, entwickelt es sich, wie wir beschrieben, nicht bloss schematisirend, sondern auch schematisirend das Schema als solches, und es erkennend in seinem unselbstständigen Wesen; nicht dass es unbedingt müsste, sondern dass es nur durch diese Weise des Verfahrens zu einem Wissen kommt.

Es bleibt diesem zufolge in einem wirklichen Wissen manches unsichtbar, das denn doch wirklich als Aeusserung dieses Vermögens *ist.* Sollte nun etwa dieses, und sollte etwa alle Aeusserung des Vermögens, in das Wissen eingeführt werden, so könnte das Letztere geschehen, nur in einem anderen Wissen, als in dem ersterwähnten; und das gesammte Wissen würde durch den Widerstreit des Gesetzes der Form der Sichtbarkeit, mit dem, dass es sich in seiner Ganzheit sehe, in verschiedene Stücke nothwendig zerfallen.

§. 6.

Ferner ist innerhalb dieses seines formalen Seyns das Vermögen bestimmt durch ein unbedingtes Soll. Es soll sich sehen als Schema des göttlichen Lebens, was es ursprünglich ist, und durch welches Seyn allein es Daseyn hat: somit ist dies seine absolute Bestimmung, durch die es selbst als Vermögen vollendet erschöpft ist. — Es soll sich sehen als Schema des göttlichen Lebens; nun aber ist es ursprünglich nichts mehr denn ein Vermögen, wiewohl ganz sicher dieses bestimmte Vermögen des Schema von Gott; sollte es sich nun als solches Schema sehen in der Wirklichkeit, so müsste es selbst durch Vollziehung des Vermögens sich wirklich dazu machen.

§. 7.

Das sich Sehen als sollendes und könnendes Vermögen, und die wirkliche Vollziehung dieses Vermögens, falls auch die letztere gesehen werden soll, fallen auseinander, und die factische Möglichkeit des letzteren ist durch die geschehene Vollziehung des ersteren bedingt.

Es soll sich ja sehen als göttliches Schema nicht durch sein blosses ihm gegebenes Seyn, wie es denn kein solches gegebenes Seyn ist, sondern durch Vollziehung des Vermögens. So muss ihm, dass es ein solches Vermögen sey, und woran es in der Vollziehung desselben sich erkenne, schon vorher bekannt seyn, damit es hierauf seinen Blick richten, und nach jenen Kennzeichen die Vollziehung beurtheilen könne.

Oder sehe man es so an: durch die Vollziehung des Vermögens wird ihm ein Schema entstehen, und ein Bewusstseyn desjenigen, was im Schema liegt, und mehr durchaus nicht. (§. 5.) Der über den unmittelbaren Inhalt des Schema hinausgehende formale Beisatz, dass es Schema Gottes sey, liegt darin nicht, und könnte nur zufolge eines an der unmittelbaren Vollziehung wahrgenommenen Kennzeichens darauf übertragen werden. Dieses Kennzeichen aber ist gerade das, dass das Vermögen mit absoluter Freiheit, zufolge des erkannten allgemeinen Soll, sich vollziehe.

§. 8.

Soll es sich sehen, als sollend, so muss es vor diesem bestimmten Ersehen seiner als Princip voraus schon überhaupt sehen; und da es nur durch seine Sich-Entwickelung sieht, es muss sich entwickeln, ohne als Princip in dieser Entwickelung unmittelbar sich sehen zu können. Das ausgesprochene Muss liegt in der Absicht, dass das Soll ihm sichtbar werde; man kann es darum nennen ein Sollen des Soll, nemlich ein Soll seiner Sichtbarkeit: mithin liegt dieses Soll in der ursprünglichen Bestimmung des Vermögens durch sein Seyn aus Gott. Da, wenn es sich überhaupt nicht sieht als Princip, es in demselben Einen Zustande sich nicht zugleich als solches sehen kann, so ist klar, dass diese beiden Weisen des Wissens auseinanderfallen. Wir nennen das Wissen durch das unmittelbar unsichtbare Princip *Anschauung.*

§. 9.

Da in der Anschauung weder das Vermögen schlechtweg als solches, noch auch das göttliche Leben, schematisirt wird, indem die Anschauung erst die factische Möglichkeit eines solchen Schematisirens herbeiführt, so ist klar, dass derselben nichts übrigbleibe, denn die blosse Gestalt des Vermögens in seiner Gegebenheit. Es ist (§. 5.) ein Vermögen des Hinschauens, und zwar ohne die Richtung auf das Eine göttliche Leben, die auf diesem Standpuncte verborgen bleibt, ein *unbestimmtes* und durchaus ungebundenes, jedoch absolutes Vermögen, also ein unendliches. Es schematisirt sich darum als hinschauend ein Unendliches in einem Blicke (den Raum); *sich* schematisirt es also, demnach als in derselben ungetheilten Anschauung sich zusammennehmend und zusammenziehend auf ein in der ersten Unendlichkeit Begrenztes, in sich selber gleichfalls unendlich Theilbares, einen verdichteten unendlichen Raum, in einem anderen einfachen unendlichen Raume, oder Materie; — auch hier als ein unendliches Vermögen, sich zusammenzuziehen, und so eine unbegrenzte materielle Welt im Raume: welches Alles nun zufolge des angeführten Grundgesetzes des

Wissens (§. 5.) ihm als ein wirklich und an sich daseyendes Seyn erscheinen muss.

Ferner, es ist eben durch sein blosses formales Seyn Vermögen, absolut anfangendes Princip. Um sich als solches zu schematisiren für die Anschauung, muss es, vor seiner Wirksamkeit voraus, ein mögliches Wirken erblicken, das es, — so nemlich müsste es ihm erscheinen, — vollziehen könnte, oder auch nicht. Dieses mögliche Wirken kann es nicht erblicken an dem absoluten Soll, das in diesem Standpuncte unsichtbar ist: sonach nur an einer gleichfalls blind schematisirten Causalität, die doch nicht unmittelbar Causalität ist, die aber schlechtweg durch die erscheinende Vollziehung des Vermögens es zu werden erscheine. Eine solche Causalität aber ist ein *Trieb*. Es müsste sich fühlen getrieben zu diesem oder jenem Wirken; ohne dass jedoch die Wirksamkeit dadurch *unmittelbar* gegeben sey, indem eine solche Unmittelbarkeit ihm die Erscheinung seiner Freiheit, auf die es ja hier ankommt, verdecken würde.

Diese durch den Trieb geforderte Wirksamkeit kann nur eine Wirksamkeit auf die Körperwelt seyn. Der Trieb zur Wirksamkeit wird daher angeschaut in einer unmittelbaren Beziehung auf die Körper; diese werden demzufolge in dieser unmittelbaren Beziehung gefühlt, und erhalten, durch diese Beziehung, ihre innere, mehr als raumfüllende *Qualität;* und es wird durch diese Bemerkung die oben unvollendet gebliebene Bestimmung der Körper vollendet.

Sollte zufolge dieses Triebes, und der Erscheinung der Selbstbestimmung, das Vermögen sich als in der That wirkend erblicken, so würde es in dem Erblicken dieser Wirksamkeit mit der Körperwelt in dieselbige Eine Form der Anschauung zusammenfallen: es würde darum in dieser mit der Körperwelt vermittelnden Anschauung sich selbst als einen Körper erblikken; in seiner doppelten Beziehung zur Körperwelt, theils als Sinn, um die Beziehung derselben auf seinen Trieb zu fühlen, theils als Organ, um seine Wirksamkeit darauf anzuschauen.

In dieser Wirksamkeit ist es sich nun gegeben als das Eine und selbige Vermögen in der *Selbstbestimmung*, aber

durch kein *Wirken* zu erschöpfen, und so Vermögen bleibend ins Unendliche. Es entsteht ihm in dieser Anschauung seines Einen unendlichen Vermögens eine Unendlichkeit, nicht wie die ersterwähnte, in Einem Blicke, sondern eine solche, in der es sein unendliches Wirken anschauen könne; eine unendliche Reihe aufeinanderfolgender Glieder: die Zeit. Da ins Unendliche fort diese Wirksamkeit nur auf die Körperwelt gehen kann, so wird in der Einheit der Anschauung auch auf diese die Zeit übertragen, ohnerachtet diese Welt ihren eigenthümlichen Unendlichkeitsausdruck schon hat an der unendlichen Theilbarkeit des Raumes und aller seiner Theile.

Es ist klar, dass der Zustand, da das Vermögen sich lediglich der Anschauung der Körperwelt hingiebt, und in derselben aufgeht, mit demjenigen, da es auf seinen Trieb auf die schon erkannte zu wirken aufmerkt, auseinanderfällt; dass jedoch auch in dem letzten Zustande ein Schema der vorhanden seynsollenden Dinge bleibt, damit der Trieb auf sie bezogen werden könne: und dies bildet den Zusammenhang zwischen diesen beiden auseinanderfallenden Zuständen der Anschauung.

Dieses ganze Gebiet der Anschauung ist, wie gesagt, Ausdruck und Schema des blossen Vermögens. Da das Vermögen, ohne Schema des götttlichen Lebens, nichts ist, hier aber dasselbe in dieser seiner Nichtigkeit schematisirt wird, so ist dieses ganze Gebiet nichts, und nur in seiner Beziehung auf das wirkliche Seyn, indem dessen factische Möglichkeit dadurch bedingt ist, erhält es eine Bedeutung.

§. 10.

Es liegt im Vermögen ferner die Bestimmung, sich zu erheben zum Ersehen des Soll, dessen factische Vollziehung nun, nachdem das gesammte Gebiet der Anschauung da ist, unmittelbar und schlechtweg möglich ist. Wie aber und auf welche Weise wird diese Erhebung geschehen? Was in der Anschauung festhält, und die eigentliche Wurzel derselben ist, ist der Trieb; diesem zufolge hängt das Vermögen am Anschauen, und bleibt in demselben gefangen. Die Bedingung und der eigentliche Act des nun vollziehbaren Vermögens wäre daher das Sich-

losreissen vom Triebe, die Vernichtung desselben, als unsichtbaren und blinden Triebes des Schematisirens; und so würde, da das Princip wegfällt, auch die Folge, das Gehaltenseyn in der Anschauung, wegfallen. Das Wissen stände nun da, als Eins, so wie die Wissenschaftslehre bei ihrem Beginnen es erblickt; es würde in dieser seiner Wesens-Einheit eingesehen als unselbstständig und bedürftig eines Trägers, des Einen, das da ist schlechtweg durch sich. — Ein Wissen in dieser Form ist kein Anschauen mehr, sondern ein Denken, und zwar das reine, oder das Intelligiren.

§. 11.

Ehe wir dies weiter verfolgen, müssen wir von diesem Mittelpuncte aus der erst dargelegten Sphäre der Anschauung eine ihr noch ermangelnde Bestimmung hinzufügen. — Lediglich durch den blinden Trieb, der der einzig möglichen Richtung des Soll ermangelt, wird das Vermögen in der Anschauung zu einem unbestimmten; wo es als absolut schematisirt wird, unendlichen, wo es als bestimmtes, wie als Princip, gegeben wird, wenigstens zu einem mannigfaltigen. Von diesem Triebe reisst nun durch den eben angegebenen Act des Intelligirens das Vermögen sich los, um sich zu richten auf Eins. So gewiss es nun zur Hervorbringung dieser Einheit, und zwar zuvörderst innerlich und unmittelbar im Vermögen selbst, weil nur unter dieser Bedingung sie auch äusserlich im Schema erblickt werden konnte, eines besonderen Actes bedurfte, so gewiss war in der Sphäre der Anschauung das Vermögen nicht als Eins angeschaut, sondern als ein Mannigfaltiges; dieses Vermögen, das nun durch die Selbstanschauung zum Ich geworden ist, war in dieser Sphäre nicht Ein Ich, sondern es zerfiel nothwendig in eine Welt von Ichen.

Dies zwar nicht in der Form der Anschauung selbst. Das ursprünglich schematisirende, und das dieses Schema unmittelbar und in der That seines Werdens als Schema erkennende Princip sind nothwendig numerisch Eins, nicht zwei; und so ist denn auch auf dem Gebiete der Anschauung das unmittelbar sein Anschauen Anschauende nur ein einziges, in sich ver-

schlossenes, gesondertes, in dieser Rücksicht jedem anderen unzugängliches: das Individuum eines jedweden, deren aus diesem Grunde jedweder nur Eins haben kann. Wohl aber muss diese Trennung der Iche einfallen in derjenigen Form, in welcher allein auch die Einheit hervorgebracht wird, in der *des Denkens:* dass daher das beschriebene Individuum, so einzeln es auch in der unmittelbaren Selbstanschauung bleibt, wenn es sich im Denken auffasst, in diesem Denken sich finden würde als ein Einzelnes, in einer Welt ihm gleicher Individuen; welche letztere, da es dieselben nicht als freie Principe, so wie sich selbst, unmittelbar anschauen könnte, es als solche nur durch einen Schluss aus ihrer Wirkungsweise auf die Sinnenwelt erkennen könnte.

Aus dieser weiteren Bestimmung der Sphäre der Anschauung, dass in ihr das durch sein Seyn aus Gott einige Princip in mehrere zerfalle, folgt noch eine andere. Dieses Zerfallen selbst in dem Einen Denken, und die dabei dennoch stattfinden müssende gegenseitige Anerkennung wäre nicht möglich, wenn nicht das Object der Anschauung und des Wirkens aller Eine und die selbige, ihnen Allen gleiche Welt wäre. Die Anschauung einer Sinnenwelt war nur dazu da, dass an dieser Welt das Ich, als absolut sollendes, sich sichtbar würde. Dazu bedarf es nicht mehr, als dass eben die Anschauung einer solchen Welt nur schlechtweg sey; wie sie sey, darauf kommt durchaus nichts an, indem zu jenem Zwecke jede Gestalt derselben gut ist. Aber, das Ich soll noch überdies sich als Eines in einer gegebenen Vielheit von Ichen erkennen, und dazu gehört, ausser den schon angegebenen allgemeinen Bestimmungen der Sinnenwelt, auch noch diese, dass sie für jedes anschauende Individuum dieselbe sey. Derselbe Raum, und dieselbe Erfüllung desselben für alle; ohnerachtet es der individuellen Freiheit überlassen bleibt, diese gemeinsame Erfüllung in einer eigenthümlichen Zeitfolge aufzufassen. Dieselbige Zeit und ihre Ausfüllung durch sinnliche Begebenheiten für alle; ohnerachtet in seinem eigenen Denken und Wirken es jedem freisteht, sie auf seine eigene Weise auszufüllen. Das Soll der Sichtbarkeit des Soll (§. 8.), wie es aus Gott ausgeht,

ist ja an das Eine Princip gestellt, wie denn aus Gott nur Ein Princip ausgeht; und so ist es denn, zufolge der Einheit des Vermögens, jedem Individuum schlechthin möglich, zu schematisiren, — und es muss jedes, unter der Bedingung, dass es auf dem Wege der Erblickung des Soll befindlich sey, schematisiren — seine Sinnenwelt nach dem Gesetze jener ursprünglichen Uebereinstimmung. Ich könnte sagen: es kann schlechtweg und es muss, unter der angegebenen Bedingung, construiren die *wahre* Sinnenwelt; diese nemlich hat, ausser den oben abgeleiteten allgemeinen und formalen Gesetzen gar keine andere Wahrheit und Realität, als diese allgemeine Uebereinstimmbarkeit.

§. 12.

Kehren wir zurück zum reinen Denken oder Intelligiren (§. 10). — Das Wissen ist durch dasselbe eingesehen, als sein könnend allein Schema des göttlichen Lebens. In diesem Denken habe ich das Wissen nicht unmittelbar, sondern nur in einem Schema; noch weniger unmittelbar das göttliche Leben, sondern dieses nur in einem Schema des Schema, in einem doppelt ertödteten Begriffe. Besinne ich mich, — und ein solches Vermögen unmittelbar mich zu besinnen muss, um des sogleich anzugebenden Grundes willen, im allgemeinen Vermögen liegen — besinne ich mich, dass *ich* das soeben gesagte einsehe, dass ich es daher einsehen *kann,* dass, da laut der zu Stande gebrachten Einsicht das Wissen Ausdruck Gottes ist, auch dieses Vermögen selbst sein Ausdruck ist, dass das Vermögen da ist, um vollzogen zu werden, dass ich demnach, zufolge meines Seyns aus Gott, es einsehen *soll.* Nur auf dem Wege dieser Besinnung komme ich zur Einsicht, dass ich schlechtweg soll; aber ich soll zu dieser Einsicht kommen; es muss daher, wie erwiesen werden sollte, ein absolutes Vermögen dieser Besinnung, gleichfalls zufolge meines Seyns aus Gott, im allgemeinen Vermögen liegen. Diese gesammte jetzt beschriebene Sphäre offenbart sich demnach als ein Soll des Ersehens: dass *ich,* das in der Sphäre der Anschauung schon ersehene Princip, dass *ich* soll. In ihr ist das durch die blosse

Besinnung unmittelbar als Princip sichtbar zu machende Ich Princip des Schema, wie sich dies an der hervorgebrachten Einsicht vom Wissen in seiner Einheit, und vom göttlichen Leben, als dem Träger desselben, zeigt, wo ich, nach unmittelbarer Besinnung, hinzuzusetzen vermag: ich denke das, ich bringe hervor diese Einsicht. Dieses Wissen durch das unmittelbar als Princip sichtbare Princip heisst, wie gesagt, reines Denken, zum Unterschiede von dem durch das unmittelbar unsichtbare Princip, dem Anschauen.

Beide, das reine Denken und das Anschauen, fallen also auseinander, dass das letztere durch das erstere bis in sein Princip aufgehoben und vernichtet wird. Ihr Zusammenhang aber wird dadurch gebildet, dass das letztere die factische Möglichkeit des ersten bedingt; auch dass das in dem letzteren erschienene Ich in seinem blossen Schema (denn in seiner Wirklichkeit ist es zugleich mit dem Triebe vernichtet) auch im ersteren bleibt, und darauf sich besonnen wird.

§. 13.

In diesem beschriebenen Denken denke ich bloss das Wissen, als Schema des göttlichen Lebens seyn *können*d, und da dieses Können der Ausdruck Gottes ist, der auf das Seyn geht, als dasselbe seyn *sollend;* keinesweges aber *bin* ich es. Es wirklich zu seyn, kann keine Gewalt mich nöthigen; wie denn auch früher keine mich nöthigen konnte, auch nur die Anschauung der wahren sinnlichen Welt zu vollziehen, oder zum reinen Denken, und dadurch zur wirklichen, aber leeren Einsicht des absolut-formalen Soll, mich zu erheben. Dies steht in meinem *Vermögen;* aber nun, da alle factische Bedingungen schon vollzogen sind, steht es auch unmittelbar in meinem Vermögen.

Wenn ich nun, von einer Seite fallen lassend das nichtige Anschauen, von der anderen das leere Intelligiren, mit absoluter Freiheit und Unabhängigkeit davon, mein Vermögen vollziehe, was wird erfolgen? Ein Schema; ein Wissen demnach, das durch das Intelligiren ich schon kenne, als das Schema Gottes, das aber in dem jetzt vollzogenen Wissen unmittelbar

mir erscheint als das, was ich schlechtweg soll. Ein Wissen, dessen Inhalt weder hervorgeht aus der Sinnenwelt, denn diese ist vernichtet, noch aus der Betrachtung der leeren Form des Wissens, denn auch diese habe ich fallen lassen; sondern das da ist durch sich selbst, schlechtweg, wie es ist, sowie das göttliche Leben, dessen Schema es ist, schlechtweg durch sich selbst ist, wie es ist.

Ich weiss nun, was ich soll. Aber alles wirkliche Wissen führt durch sein formales Wesen seinen schematischen Beisatz mit sich; ohnerachtet ich also nun weiss von dem Schema Gottes, so bin ich dennoch noch nicht unmittelbar dieses Schema, sondern ich bin nur Schema des Schema. Das geforderte Seyn ist noch immer nicht vollzogen.

Ich soll seyn? Wer ist dieser Ich? Offenbar der seyende, der in der Anschauung gegebene Ich, das Individuum. Dieser soll seyn.

Was bedeutet sein Seyn? Als *Princip* in der Sinnenwelt ist er gegeben. Der blinde Trieb zwar ist vernichtet, und statt dessen steht nun da das hell ersehene Soll. Aber die Kraft, die erst den Trieb in Bewegung setzte, bleibt, dass nun das Soll sie in Bewegung setze, und ihr höheres bestimmendes Princip werde. Durch diese Kraft soll ich daher darstellen in der Sphäre dieser Kraft, der Sinnenwelt, und in ihr anschaubar machen, was ich als mein wahres Wesen anschaue in der übersinnlichen Welt.

Die Kraft ist gegeben als ein Unendliches; was daher in der Einen Welt des Gedankens schlechthin Eins ist, das was ich soll, — wird in der Welt der Anschauung für meine Kraft eine unendliche Aufgabe, an der ich zu lösen habe in alle Ewigkeit.

Nur in der Anschauung kann diese Unendlichkeit, die eigentlich eine Unbestimmtheit ist, stattfinden, keinesweges in meinem wahren einfachen Seyn, das, als Schema Gottes, so einfach und so unwandelbar ist, wie er selbst. Wie kann, innerhalb der doch fortdauernden, und durch das absolute Soll, als gerichtet an mich Individuum, ausdrücklich geheiligten Unendlichkeit, diese Einfachheit hervorgebracht werden?

Wenn in dem Ablaufe der Zeit in jedem neueintretenden Momente das Ich durch den Begriff dessen, was es soll, in einem besonderen Acte sich bestimmen müsste, so wäre es in seiner ursprünglichen Einheit allerdings unbestimmt, und lediglich in der unendlichen Zeit immerfort bestimmbar. Es könnte aber ein solcher bestimmender Act in der Zeit möglich werden nur im Gegensatze mit einem Widerstande. Dieses Widerstehende aber, und durch den Act der Bestimmung zu Bezwingende, könnte nichts Anderes seyn, denn der sinnliche Trieb; es wäre darum die Nothwendigkeit einer solchen fortzusetzenden Selbstbestimmung in der Zeit der sichere Beweis, dass der Trieb nicht durchaus ertödtet worden, wie wir dies doch bei der Erhebung zum Leben in Gott vorausgesetzt haben.

Durch die wirkliche und gänzliche Ertödtung des Triebes ist jene unendliche Bestimmbarkeit selbst vernichtet, und in eine einzige absolute Bestimmung aufgenommen. Diese Bestimmung ist der absolut einfache Wille, der das ebenso einfache Soll zum treibenden Princip der Kraft erhebt. Lasst diese Kraft nun ablaufen ins Unendliche, wie sie muss; der Wandel ist nur in ihren Producten, keinesweges in ihr selbst, sie ist einfach, und ihre Richtung ist Eine, und diese ist mit einemmale vollendet.

Und so ist denn der *Wille* derjenige Punct, in welchem Intelligiren und Anschauen oder Realität sich innig durchdringen. Er ist ein reales Princip, denn er ist absolut, und unwiderstehlich bestimmend die Kraft, haltend aber und tragend sich selbst; er ist ein intelligirendes Princip, er durchschaut sich, und er schaut an das Soll. In ihm ist das Vermögen vollständig erschöpft, und das Schema des göttlichen Lebens zur Wirklichkeit erhoben.

Das unendliche Wirken der Kraft selbst ist nicht um seiner selbst willen, und als Zweck; sondern es ist nur, um das Seyn des Willens in der Anschauung zu documentiren.

§. 14.

So endet denn die Wissenschaftslehre, welche in ihrem

Inhalte die Vollziehung des soeben ausgemessenen absoluten Vermögens zu intelligiren ist, mit der Erkenntniss ihrer selbst, als eines blossen Schema, jedoch als eines nothwendigen und unentbehrlichen Mittels, in eine *Weisheitslehre,* das ist in den Rath, nach der in ihr erlangten Erkenntniss, durch welche ein sich selbst klarer und auf sich selbst ohne Verwirrung und Wanken ruhender Wille allein möglich ist, sich wieder hinzugeben dem wirklichen Leben; nicht dem in seiner Nichtigkeit dargestellten Leben des blinden und unverständigen Triebes, sondern dem an uns sichtbar werden sollenden göttlichen Leben.

Gedruckt bei Julius Sittenfeld in Berlin.

Inhaltsanzeige

des zweiten Bandes.

Seite

1) Darstellung der Wissenschaftslehre a. d. J. 1801. . . 3–163

2) Die Bestimmung des Menschen, 1800. 167–319

3) Populairer und kritischer Anhang:

a. Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie, 1801. 323–420

b. Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre, 1795. 421–458

c. Annalen des philosophischen Tons, 1797. . . . 459–489

d. Recension von Bardili's Grundriss der ersten Logik, 1800. 490–503

e. Antwortsschreiben an Herrn Prof. Reinhold, 1801. 504–534

4) Die Thatsachen des Bewusstseyns, 1810. 537–691

5) Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse, 1810. 695–709

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Fichte, Johann Gottlieb,

Johann Gottlieb Fichte's sämmtliche Werke

Bd.: 1. Abtheilung

1845

Coburg, Landesbibliothek -- B II 7
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916101-2